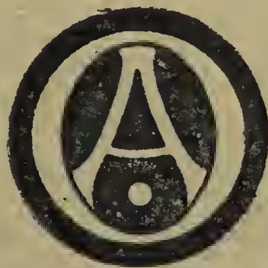
HET BIJBELSCH PARADIJSVERHAAL EN DE BABYLONISCHE BRONNEN

DOOR

DR. H. TH. OBBINK
HOOGLEERAAR AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT

MET 9 AFBEELDINGEN



UITGEGEVEN TE UTRECHT BIJ A. OOSTHOEK. 1917

HET BIJBELSCH PARADIJSVERHAAL EN DE BABYLONISCHE BRONNEN

HET BIJBELSCH PARADIJSVERHAAL EN DE BABYLONISCHE BRONNEN

DOOR

erman eodorus
DR. H. TH. OBBINK
HOOGLEERAAR AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT

MET 9 AFBEELDINGEN



UITGEGEVEN TE UTRECHT BIJ A. OOSTHOEK. 1917

INLEIDING.

De studie van de oud-oostersche kultuur en religie heeft voor de O. T.sche wetenschap diep ingrijpende gevolgen gehad. Een der meest vruchtbare resultaten is wel dat het O. T. uit zijn isolement is verlost, en dat het nu wordt gezien in verband met het geheel der oud-oostersche wereld. Vele vragen, die bij de studie van het O. T. zich voordoen, en die vroeger of verkeerd werden opgelost, of onbeantwoord bleven, traden in een nieuw licht, of vonden een bevredigender verklaring. Natuurlijk kwamen er andere, nieuwe vragen voor in de plaats, breeder van omvang, en ingrijpender van aard, maar niemand die der zake kundig is, ontkent, dat de studie van het O. T. in de kennis van het oude Oosten, — hoe onvolledig die kennis overigens ook zijn moge — een bondgenoot heeft gevonden die onschatbare diensten bewijst.

En het zijn waarlijk niet alleen of zelfs voornamelijk de afzonderlijke bijbelplaatsen, die nieuwe belichting ontvingen, door een of andere toevallige vondst in Babel of Egypte. Het is vooral het nieuwe aspect, waarin het O. T. kwam te staan. Niet de enkele dingen zien wij nu anders dan vroeger, maar *het geheel* kreeg een ander aanzien. Behoorde vroeger Abraham, ja zelfs Mozes tot het terrein der prae-historie, en telde de wereld, waarin Israel in het licht der geschiedenis trad, ongeveer niet mee, omdat ze in hoofdzaak en onderdeelen zich aan ons oog onttrok — sedert eenige tientallen van jaren is dat terrein door volhardend en doordringend onderzoek ontsloten, en teekent de kultuurwereld, waarin Israel zijne geschiedenis maakte, zich scherp af. M. a. w. Israels geschiedenis kreeg een *achtergrond*, zóó scherp omlijnd en in onderdeelen zicht-

baar, dat wij dat volk nu niet anders meer kunnen zien, dan zich op dien achtergrond afteekenende. En dat geeft aan Israels geschiedenis en godsdienst zulk een andere kleur en zelfs anderen inhoud, dat we nog bezig zijn er aan te wennen, Israel in dat licht te zien. Nog altijd zijn er die aarzelen de nieuwe gegevens recht te laten wedervaren, uit vrees van te kort te doen aan de „einzigartigkeit" van Israel, die men te meer verzekerd acht, naar mate dat volk minder contact had met andere volken der oudheid. En anderen, die al van te voren het aparte, het specifieke karakter van het Jahvisme loochenden, grijpen met duidelijk waarneembaar genoegen de nieuwe gegevens aan, die zullen bewijzen dat alle geestelijk bezit van Israel inderdaad gemeenschappelijk eigendom van heel Voor-Azië was [1]).

Dat drukt als een bezwaar op de studie van het O. T., dat immers niet alleen is object van wetenschappelijk onderzoek, maar dat ook is een deel van den Bijbel, de bron en de norm voor het christelijk geloof. De christelijke geloofsleer heeft omtrent den Bijbel bepaalde voorstellingen geformuleerd, die mede als deel van den geloofsinhoud gelden. En zoowel zij die deze voorstellingen aanvaarden, als zij die ze verwerpen loopen gevaar in hun studie van den Bijbel (de een apologetisch vóór, de ander polemisch tegen) zich daardoor te laten beïnvloeden. Waarbij nog komt dat wel bij geen anderen tak van wetenschap het gevaar van popularisatie zoo groot is, en een groote menigte toeschouwers door hun hinderlijke belangstelling het rustig onderzoek belemmeren.

Het komt mij om de genoemde redenen wenschelijk voor, aan de speciale uiteenzetting van de beteekenis van babylonische gegevens voor het bijbelsch paradijsverhaal eenige opmerkingen van algemeenen en formeelen aard te doen voorafgaan, teneinde vertrouwd te raken met de denkwereld waarin wij ons hier bewegen.

---

[1]) Het ingrijpendste deed dit Friedr. Delitzsch in zijne bekende Babel-Bibel-voordrachten 1902—1905.

Eerst iets van zuiver formeelen aard. Het O. T. — de paradijsgeschiedenis niet het minst — bevat tal van woorden, die dragers van geestelijke waarden zijn, maar welke woorden wat hun etymologische beteekenis aangaat, precies zoo voorkomen in babylonische, veel oudere geschriften. Een dergelijke overeenkomst bestaat echter niet alleen in woorden, maar ook in bepaalde uitdrukkingen, zelfs in verhalen.

Nu is eenerzijds een streven waar te nemen om die overeenkomsten ter wille van het eenig karakter van het O. T. voor te stellen als deels illusoir, deels toevallig, anderzijds legt men er allen nadruk op, om goed te doen uitkomen dat ongeveer alles wat men vroeger waande speciaal israelietisch bezit te zijn, eigenlijk babylonisch is. Aan beide zijden heerscht m. i. misverstand, d. w. z. overschatting van de beteekenis der woorden. Daarom moet ik hier iets zeggen omtrent de rol die de taal speelt in den groei der geestelijke kultuur. Immers het is blijkbaar niet alleen de niet-geschoolde lezer die meent dat met het woord vanzelf ook de zaak aanwezig is. Een man als Delitzsch met zijne beroemd geworden „Babel-Bijbel"-lezingen is er de dupe van. Inderdaad heeft de taal grooten invloed op de vorming en ontwikkeling, ook van religieuze voorstellingen. Maar die invloed is niet onbegrensd. De taal is een sociaal verschijnsel, d. w. z. de taal wordt gevormd door de gemeenschap en ten bate van de gemeenschap, en de enkeling is aan die gemeenschappelijke taal gebonden voor het uitdrukken zijner gedachten. Hij kan er niet buiten gaan, want dan ontbreken hem de woorden die hem verstaanbaar maken. Maar nu heeft met tal van woorden — in elke taal liggen de voorbeelden voor het grijpen — een onbewuste en zeer geleidelijke verschuiving in beteekenis plaats waardoor op een gegeven oogenblik een bepaald woord gebruikt wordt in een geheel anderen zin, dan zijn etymologische beteekenis aanwijst. En daar die verschoven beteekenis door de geheele gemeenschap onbewust is aanvaard, merkt de enkeling de verschuiving niet, en zal zulk een woord gebruiken voor een doel, waarvoor het, etymologisch beoordeeld, niet dienen kan.

Dit verschijnsel is bij oude oostersche volken veel sterker waarneembaar dan bij ons. Wij stellen het op prijs als de enkeling zijn eigen kijk op de dingen ook op eigen wijze in woorden zegt, en zich niet in woord-schablonen uitdrukt. In 't oude Oosten is dat anders. Daar tracht de enkeling niet de dingen anders te zeggen dan „men" ze zegt. Daardoor beweegt de heele oude litteratuur zich in traditioneele vormen en termen. Instede van naar nieuwe woorden en vormen te zoeken, voor de (zelfs nieuwe) gedachteïnhouden, streeft men altijd naar 't oude, want het oude is het eerwaardige. Wat als nieuw zich aandient, is daardoor reeds geoordeeld. Gressmann [1]) spreekt van „die Macht der Gewohnheit die in der sprachlichen Formel nachwirkt". Vandaar de monotone, eindelooze herhaling van dezelfde uitdrukkingen. Op ons werkt dat storend en hinderlijk (men denke aan Psalm 119), de Oosterling vindt dat aesthetisch mooi. Zooals gezegd, hangt dat verschijnsel samen met de veel beperkter plaats die in het oude Oosten de individu tegenover de gemeenschap inneemt. Alles is daar milieu, en de enkeling verkeert meer in den toestand van exemplaar van een soort, dan wij gewoonlijk meenen. „Zoo doet men niet" is wel de scherpst denkbare veroordeeling van iemands gedrag.

Het spreekt vanzelf dat in zulk een wereld nieuwe gedachten en voorstellingen alleen ingang kunnen vinden als ze zich hullen in oude woorden. Het oude woord is steeds de poort waardoor nieuwe waarden binnendringen. De kultuur- en godsdienstgeschiedenis der oudheid is een voortdurend vullen van oude vormen met nieuwen inhoud. Daaruit volgt onmiddellijk dat gelijke woorden stellig wel gelijke waarden *kunnen* vertegenwoordigen, maar dat wij voor het oude Oosten nog veel meer dan in onze westersche wereld behooren te bedenken: als twee hetzelfde zeggen, *is* het nog niet hetzelfde. Gelijke woorden beteekent zonder meer niet: gelijke waarden.

Vinden wij dus in den Bijbel dezelfde woorden terug, die voor

---

[1]) Eschatologie 100.

schijnbaar verwante begrippen ook in Babel al eeuwen vroeger werden gebruikt, dan is dat op zichzelf geen reden om zich ongerust te maken omtrent het specifiek karakter van Israels geestelijk bezit, noch om op dien grond dat specifiek karakter te ontkennen. Het spreekt na het bovengezegde vanzelf dat Israel, als het in deze kultuurwereld optreedt en er deel van gaat uitmaken, zijn geestelijk ervaren en kennen uitdrukt in vormen aan dat milieu ontleend.

Maar als dan de woorden blijven, hoe moet dan blijken of in die oude vormen een nieuwe geest schuilt? Uit het geheel waarin die woorden voorkomen, de atmosfeer die hen omgeeft, de gedragingen waarmee ze worden omringd. Wie van buiten af komende tot de litterarische producten van Babel en Israel, zich door den klank laat leiden, door woorden, termen, kleuren zich den weg laat wijzen, en niet doordringt tot den daarachter liggenden geest, is hier onbevoegd tot oordeelen. Er is groote vertrouwdheid noodig, zoowel met de babylonische als met de israelietische denkwereld, om de woorden, waarin die denkwereld zich uitspreekt, juist te waardeeren. Wie die vertrouwdheid mist, loopt voortdurend gevaar door woorden, klanken en vormen op een verkeerd spoor te raken. De Egyptenaren spreken van Osiris met woorden, die levendig herinneren aan paulinische uitdrukkingen, de „wedergeboorte" der mithrasmysteriën doet denken aan Joh. 3, de babylonische uitdrukking voor „verzoening" van zonden is woordelijk dezelfde als die in het O. T. Men kan zelfs zeggen dat woorden als zonde, boete, berouw, vergeving, vergelding, wedergeboorte, verzoening, rechtvaardiging, opstanding uit den dood, Zoon Gods, Middelaar e. a., uitdrukkingen dus die in het hart van het Christendom liggen, bekend en gebruikt waren, eeuwen vóór onze jaartelling. En alleen een indringen in de sfeer waarin die woorden leven, kan ons leeren òf gelijke woorden hier gelijke waarden zijn, òf niet.

Datzelfde wat van de enkele woorden geldt, geldt in verhoogde mate van een complex van woorden, van het verhaal. Het verhaal bekleedt in het geheele Oosten een zoo eigenaardige

plaats als wij ons nauwelijks kunnen indenken. Wat wij in abstracte, theoretiseerende volzinnen zeggen, zegt de Oosterling bij wijze van verhaal. (Men denke aan de N. T.sche gelijkenissen). In den verhaalvorm vertelt hij ook de geschiedenis. De eigenlijke geschiedbeschrijving die „objectieve" feiten geeft, komt pas laat, ontstaat uit het opteekenen van koningsannalen, en draagt aanvankelijk een abrupt en sporadisch karakter. In Israel hebben wij deze wijze van geschiedbeschrijving zeker niet te stellen vóór den koningstijd. Zulk een annalen-opteekening bevat ook alleen contemporaine geschiedenis. Het gebeurde uit lang vervlogen dagen komt altijd en uitsluitend in den verhaal-vorm voor. Wat natuurlijk de historische waarde niet uitsluit. Alleen met ééne reserve: De Oosterling bedoelt met zijn verhalen niet: een objectief relaas van wat vroeger is geschied, hij bedoelt l e e r i n g, praktisch onderricht. Hij wil door zijn verhaal zijn hoorders of lezers onder den indruk brengen van een of andere waarheid, die hij hun voorzet in den vorm van een verhaal. M. a. w. een oostersche vertelling is geen fotografie maar een schilderij.

Een fotograaf geeft niets anders en wil ook niets anders geven dan „objectieve" werkelijkheid, d. i. den uiterlijken verschijnings vorm van het object, en doet dat tot in de kleinste bijzonderheden getrouw. De fotograaf beschrijft alleen, waardeert nooit, geeft terug wat hij aanwezig vindt, en wat ieder ander zelf ook vinden kan. Alle tendenz is hem vreemd, 't is louter koude doode reproductie van uiterlijke omlijning. Een schilder werkt anders, omdat zijne bedoeling een andere is. Hij zal in zijn object opzettelijk hier een onderdeel negeeren, daar verschuiven of op den achtergrond dringen, opdat de hoofdgedachte te scherper uitkome: hij stelt alle enkeldingen in dienst van het geheel. Ook wil hij meer geven dan uiterlijke omlijningen, het is hem te doen om de idee, het wezen, de innerlijkheid van zijn object, welks schoonheid of waarheid hij predikt. Een schilder wil niet „objectief" zijn, hij is prediker. Zoo is ook de Oosterling prediker, als hij vertelt. Het is hem niet te doen om

doode feiten, om 't uitwendig gebeuren, maar om 't leven dat in die feiten klopt, om de leering die hij in die feiten ziet. Daarom dringt hij opzettelijk sommige naar voren, en onderdrukt andere, opdat de tendenz te scherper uitkome. Willen wij een oostersch verhaal verstaan, dan moeten we vóór alles trachten door te dringen tot de bedoeling van den schrijver, zijne „prediking" beluisteren, en elk onderdeel van zijn verhaal in dat licht bezien. Hier is synthetische beschouwing noodig naast analytische ontleding der onderdeelen Waar nu de oudtestamentische verhaler de kleuren, vormen en motieven aan de oud-oostersche wereld ontleent, daar is omtrent zijn bedoeling nog niets beslist. Niet alleen van het bouwmateriaal hangt het af, hoe een gebouw er uit zal zien, maar van den architect, die het materiaal verwerkt. Dat wil in dit verband zeggen: wie zich een juist oordeel wil vormen over Israels geestelijk bezit, die richte niet alleen zijn aandacht op de bouwsteenen, maar vooral op het gebouw als geheel.

Wij zijn er de laatste jaren zoozeer aan gewoon geraakt, alle aandacht te vestigen op de „religionsgeschichtliche zusammenhänge", dat we onwillekeurig gaan meenen een schrijver te verstaan, zoodra wij zijn woordkeuze en zijn „motieven" uit het milieu kunnen verklaren. Inderdaad is dan nog niets anders verklaard dan de vorm van het verhaal.

Gen. 2 en 3 behooren tot die groote litteratuurgroep, die bij alle, ook minder beschaafde volken voorkomt; volksverhalen betreffende den oertijd en den oorsprong van het volk, waartoe de verteller behoort. Dergelijke verhalen zijn altijd anoniem, zijn het eigendom van iedereen, totdat ze door een schrijver of dichter litterarisch worden vastgelegd. Zulke verhalen hebben dus, als ze worden opgeteekend, reeds een lange geschiedenis achter zich. En dan, na opgeteekend te zijn, maken ze weer een geschiedenis door, gaan menigmaal weer in den volksmond over, worden voortgedragen naar andere volken en stammen, waar het assimilatie-proces opnieuw begint, en opnieuw eindigen kan in litterarische fixeering. Aan termen, motieven en kleuren

is dan meestal duidelijk den vreemden oorsprong te herkennen, en niet minder aan de eigenaardige etymologieën, waaraan men de uit den vreemde komende onverstaanbare woorden en namen onderwerpt. Voor den zin van zulk een uitgegroeid verhaal zijn derhalve de onjuiste latere etymologische verklaringen van meer belang dan de wetenschappelijke ontleding der „oorspronkelijke" beteekenis der woorden.

Wat wij weten omtrent de toestanden en verhoudingen der voor-aziat. kultuurwereld maakt ook voor de Genesisverhalen bovenbedoeld proces waarschijnlijk. De Jahvistische schrijver plaatst de wieg der menschheid in de Euphraatvlakte, vertelt van den torenbouw te Babel, vanwaaruit de menschen over de aarde werden verstrooid, laat Abraham uit Ur Kasdīm komen naar Kanaän; zijn verhalen zijn vol van „volkstümliche" etymologieën, enz. De babylonische gegevens wijzen op een vroegtijdig contact tusschen Oosten en Westen: reeds Sargon van Agade (± 2800 v. Chr.) strekt zijn macht uit tot de Middel. Zee, Gudea van Lagaš (± 2600) haalt hout van de Libanon voor zijn bouwwerken. En de El-Amarnabrieven bewijzen dat 1000 jaar later het Babylonisch als taal tot in Egypte bekend was. In Egypte leest men babylonische mythen, en vereert men babylonische godenbeelden, gelijk in Babel egyptische [1]). Hoe ook het toenmalig Kanaän mee begrepen was in de verwarrende mengeling van volken en rassen, kan Böhl's Kanaanaër und Hebraër leeren [2]). Er was een voortdurende heen- en weergolving, een vermenging van ras, taal, religie, een voortdurend assimilatie- en absorbeeringsproces, zoodat komende geslachten nauwelijks meer wisten, wàt oorspronkelijk eigendom en wàt overgenomen was.

In deze bewegelijke menschenzee werden ook de stammen geworpen, waaruit later Israel zou voortkomen. Hun heen en weer trekken is door den historicus niet na te gaan, noch onder welke invloeden zich geleidelijk die groep kristalliseert, die in

---

[1]) Zie voor een en ander Jastrow, Civilisation, en King, History.
[2]) Vgl. Clay, Amurru; Kittel GVI. I; Meyer, die Israeliten.

Israels patriarchen zijn middelpunt vindt. Als ze zich op den historischen achtergrond begint af te teekenen, is ze draagster van een stuk oud-oostersch kultuurleven, welks taal, denksfeer, religie haar stellig meer doordringt, dan met historische middelen is aan te wijzen.

Bij dezen stand van zaken is er geen plaats voor verwondering over de formeele en materieele overeenkomst tusschen Israels verhalen van den oertijd en die van Babel, en is litterarische overname geenszins de eenige waarschijnlijke verklaring voor die overeenkomst [1]). Integendeel: afgezien van het feit dat — zooals ons later blijken zal — andere bezwaren gelden tegen litterarische overname, wijzen de bovenaangegeven verhoudingen veeleer op een geleidelijken groei van volksverhalen, die in den loop hunner ontwikkeling elkaar ontmoeten en versmelten, en weer uit elkander gaan, totdat de Jahvistische verhaler — misschien meer een „school" dan een persoon — er de hand op legt en litterarisch hun vorm geeft.

Het is dus niet noodig voor die „overname" van babylonische elementen een bepaalden tijd te zoeken, toen Israel historisch contact had met hun oostelijke buren, zooals den koningstijd of het exil. Het is om allerlei redenen zelfs uitgesloten dat de „babylonische" elementen in Israels oertijdtraditie, toen zouden zijn overgenomen. Ieder volk dat den drempel der kultuur overschrijdt, vormt zekere voorstellingen betreffende het ontstaan der wereld, den oorsprong van het eigen ras, en verwijst ter verklaring van zijn religieuze en sociale gebruiken, terug naar den oertijd. Israel had zulke voorstellingen ongetwijfeld ook. Waar zouden die gebleven zijn, toen Israel de nu in het O. T. liggende verhalen over schepping en oertijd, naar veler meening uit Babel overnam? Het is toch moeilijk te denken dat Israel zijn eigen geestelijk bezit losliet voor elementen uit den vreemde?

---

[1]) Sayce, in ET. 1908, 423 ss., tracht het Jahvistisch paradijsverhaal in het babylonisch „terug te vertalen", om den oorspronkelijken vorm te vinden. Zie verder blz 31.

Ook duldt, zooals wij zullen zien, de wijze waarop het babylonisch materiaal in de Genesis-verhalen is verwerkt, niet de opvatting dat de Jahvistische schrijver ze rechtstreeks van uit babylonische verhalen voor het israelietisch denken pasklaar maakte. Het israelietisch denken over de wording van wereld en menschheid had van meet af plaats in de denkvormen en het denkmateriaal der babylonische wereld. Maar naarmate het israelietisch denken na de losmaking der hebreeuwsche stammen uit het gemeenschappelijk milieu, een eigen karakter kreeg, ontvingen de oude denkvormen nieuwe inhouden. Bij alle overeenkomst in woorden kan men veilig zeggen, dat van 't oogenblik af dat Israel in het licht der geschiedenis treedt, de lijnen Babel en Bijbel — deze termen bedoeld als dragers van geestelijke inhouden — divergeeren: ze raken hoe langer hoe verder van elkaar af. Een der middelen om de geestelijke beteekenis van de Genesis-verhalen te verstaan, is: ons rekenschap geven van de verschillen tusschen Genesis en de babylonische mythen. Die verschillen zijn van veel meer beteekenis dan de overeenkomsten. De overeenkomsten toch zijn het gevolg van het gemeenschappelijk kultuurmilieu en dus van traditioneelen aard, de verschillen zijn opzettelijk en gewild, en de vrucht van eigen geestelijk leven. Zij openbaren den eigenlijken geest van het Jahvisme. Elk religieus verschijnsel wordt dan pas in zijn volle beteekenis gevoeld, als het wordt gezien op den achtergrond, waarop 't zich afteekent. En het is om meer dan één reden interessant, na te gaan, hoe het geestelijk bezit van een machtig kultuurvolk met politieke beteekenis, onder de beïnvloeding van een kleine groep als Israel, maar met sterk ontwikkeld religieus leven, een gansch andere richting en inhoud ontvangt.

Het bijbelsch paradijsverhaal is godsdiensthistorisch zoo instructief, omdat we naast deze israelietische lijn op tal van punten ook nog de babylonische lijn kunnen volgen, waarbij naast overeenkomsten en verschillen nog iets anders de aandacht trekt. In de babylonische mythen vinden wij naast verschillende trekken die meer of minder gewijzigd, in het

bijbelsch verhaal terugkeeren, ook andere, die bij den Jahvist niet voorkomen. En als we ons rekenschap zullen gegeven hebben van het religieus en theologisch standpunt van den Jahvist, dan treden ook deze weglatingen in een te eigenaardig licht, om ze zonder meer voor „toevallig" te houden.

HOOFDSTUK I.

VERTALING VAN GENESIS 2, 4^{b}—3, 24.

II, 4^{b}, 5 Ten tijde [1]) dat Jahve Elohim aarde en hemel
maakte [2]), en alle struikgewas des velds, dat nog
niet op de aarde was en alle kruid des velds, dat
nog niet was uitgesproten, daar Jahve Elohim het
nog niet had doen regenen op de aarde, en er nog
6 geen mensch was om het akkerland te bebouwen, noch
overstroomingswater [3]) zich boven de aarde verhief
7 om het akkerland heinde en ver te drenken [4]), — toen

---

[1]) בְּיוֹם beteekent hier niet „ten dage", maar meer algemeen „ten tijde, toen"; vgl. vs. 17; Jer. 11, 4; 34, 13.

[2]) עָשָׂה een woord dat evenals יצר (vs. 7) gebruikt wordt voor maken uit voorhanden stof, tegenover ברא (Gen. 1, 1), dat de gedachte van voortbrengen door een scheppings w o o r d, d. i. zonder mechanische middelen, uitdrukt. Dat ברא in de na-exilische periode het meest gebruikte woord wordt voor het werken Gods, hangt samen met de godsvoorstelling. Zie voor ברא: F. Böhl, ברא, b ā r ā, als Terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichem Sprachgebrauch, in BWAT, 1913, 42 ff.

[3]) אֵד, ws. Assyrisch e d ū. Voor de lange ū zie Leander, Lehnwörter, 74. J. Theis, Sum. im A. T., denkt aan sumerisch a-d ē-a = š a ḳ ū š a e ḳ l i = Bewässerung des Feldes; vgl. Landesdorfer, Sum. Sprachgut 34. Zeer verschillend vertaald. Jeremias ATAO[3] 46: Quelle; zoo ook Holzinger, Gen. 24; vgl. Gr. *πηγη*. Gunkel. Gen.[3] 5: Strom; Lenormant, Or.[2] 6: nuée; B. Luther, bij Meyer, Israeliten 210: Nebel; Lagrange, RB. 1897, 342: flot. Het woord komt alleen nog voor Job 36, 27, waar 't waarschijnlijk corrupt is.

[4]) הִשְׁקָה vgl. Assyrisch š a ḳ ū, de uitdrukking voor de bevloeiïng met irrigatie-water, ET. 1908, 425. Het Poebelsche fragment ET. 1915, 491 vermeldt als een der eerste godenhandelingen na de schepping: het graven van watergangen en bevloeiïngskanalen. Vgl. blz. 90.

Tegen de hierboven gegeven vertaling bestaan bezwaren. Toch geloof ik dat

vormde [1]) Jahve Elohim den mensch [2]) (uit) leemaarde [3])
(genomen) uit het akkerland [2]), en blies in zijn neus
8 levensadem, zoo werd de mensch een levend wezen [4]). En
Jahve Elohim plantte een hof [5]) in Eden in het Oosten [6]),
en hij zette daar den mensch, dien hij gevormd had.
9 Toen deed Jahve Elohim uit het akkerland allerlei
boomen ontspruiten, begeerlijk voor het gezicht, en
goed voor spijze, en den levensboom in het midden
van den hof, en den boom der kennis van goed en
10 kwaad. En een rivier ging uit van Eden om den hof
te drenken, en vandaar verdeelde hij zich en werd tot
11 vier hoofdstroomen [7]). De naam van den eersten is
Pīšōn, deze is het welke omringt het geheele land van
12 Ḫawīla, waar het goud is. En het goud van het land
13 is goed, daar is de bedolaḫ, en de steen šoham. En
de naam van de tweede rivier is Gīḫōn, deze is het

---

dit de zin is. Gewone vertaling: een stroom (resp. bron) kwam uit de aarde te voorschijn en drenkte het akkerland heinde en verre.

[1]) יצר, Assyrisch eṣēru, Gr. ἔπλασεν. Bij voorkeur gebruikt van de bezigheid van den beeldhouwer en den pottebakker, vgl. de afbeelding op blz. 82.

[2]) Hier is een woordspeling die in de vertaling verloren gaat. Mensch אדם; akkerland = אדמה. Mensch is dus = „aardewezen”.

[3]) עפר, Assyr. epiru, bet. hier niet „zand”, maar die tonhaltige, trockene Erde, wenn sie nass ist, ist es ṭīṭu = Lehm, Meissner in OLZ. XIX, 141.

[4]) נפש חיה. Lods, la vie future I, 63, : nefeš n'a pas ici son sens anthropologique d'âme, mais celui de personne, d'être, comme Gen. 2, 19.

[5]) גן vgl. assyr. gannatu, sumer: gan = hof, tuin. In verband met het fem. gannatu is 't opmerkelijk dat גן in vs. 15 fem. is. Ook komt het fem. גנה voor. Volgens CT. XII, 17, 37 is gan = mērištum: een beplant stuk grond, vgl. Landesdorfer, Sum. Sprachgut 41.

[6]) מקדם, Eerdmans in ThT. 1905, 485: kan zoowel beteekenen „in het Oosten”, als: „aan de voorzijde”. Welke van die beteekenissen hier bedoeld is, laat zich niet met zekerheid uitmaken.

[7]) ראשים, lett. hoofden ATAO³, 85: Flussläufe (eig. Quellen). Bedoeld schijnen rivierarmen. Maar de zin is niet geheel duidelijk, daar immers een rivier zich nooit in zijrivieren splitst, wèl uit den samenloop van rivieren ontstaat.

14 die het geheele land van Kūš omringt. En de naam
van de derde rivier is Ḫiddeḳel [1]), deze is het die
stroomt oostelijk [2]) van Aššūr, en de vierde rivier, dat
is de Phrat [3]).
15 Jahve Elohim nu nam den mensch en zette hem
in den hof van Eden om dien te bewerken en te bewa-
16 ken. En Jahve Elohim gaf bevel aan den mensch:
17 van alle boomen van den hof moogt gij gerust eten,
maar van den boom der kennis van goed en kwaad,
daarvan moogt gij niet eten, want als [4]) gij daarvan
eet, zult gij zeker sterven [5]).
18 Toen zeide Jahve Elohim: het is niet goed dat de
mensch alleen is, ik zal hem maken een hulpe, die
19 bij hem past. En Jahve Elohim vormde uit de aarde
alle gedierte des velds en alle gevogelte des hemels, en
hij bracht ze tot den mensch om te zien hoe hij ze
noemen zou, en juist zoo als de mensch [levend
20 wezen] [6]) ze noemen zou, zou hun naam zijn. Zoo

[1]) Ḫiddeḳel is niet ontleend aan Assyr. Idiḳlat, maar aan Sumer. i d i g n a (ws. i d i-g i n a = vloeiende stroom) = Tigris. Zie Leander Lehnwörter, 62, 88.

[2]) קַדְמַת, Gr. κατεναντι. Jeremias, ATAO[3], 86: der vor Assur fliesst. Langdon, Epic, 12: flowing before Assur. Met „before" bedoelt Langdon: westelijk evenals HS. t. p.. Gunkel Gen[3]. 9, en AT. I. 58 ziet in dat „oostelijk" een bewijs voor de oudheid van het verhaal, immers de oude stad Assur — tot 1300 residentie — lag op den west-oever v. d. Tigris, terwijl de latere assyrische hoofdsteden ten oosten van de rivier liggen. Het vers wijst dus op toestanden vóór 1300. Maar de vraag is of met Assur de s t a d wordt bedoeld.

[3]) Assyr. Purattu, Sumer: b u r a-n u n u = groote stroom = Euphraat.

[4]) בְּיוֹם vg. vs. 4b. Voor de vertaling „als" nog te vergelijken Ex. 10, 28; 32, 34; Num. 3, 1; Jes. 11, 16.

[5]) מוֹת תָּמוּת. Budde, Urg. 63,: du wirst sterben müssen, in den zin van: du wirst sterblich werden. Zoo ook Ehrlich, Randgl. I. 10, met verwijzing naar 1 Kon. 2, 37; Langdon, Epic, 57 not. 1: Gen. 2, 17 obviously refers to the beginning of bodily weakness and attenuated mortality. Holzinger, Gen. 28 acht die opvatting uitgesloten, evenals Gunkel Gen[3]. 10.

[6]) De woorden נֶפֶשׁ חַיָּה zijn hier waarsch. uit vs. 7 ingedrongen; HS.: eine sprachlich unmögliche Glosse.

noemde de mensch namen voor al het vee en voor al
het gevogelte des hemels en al het gedierte des velds,
maar voor een mensch [1]) vond hij geen hulpe die bij
21 hem paste. Toen liet Jahve Elohim een verdooving [2]) op
den mensch vallen, zoodat hij sliep, en hij nam een
22 van zijne ribben [3]), en vulde hare plaats op met vleesch.
En Jahve Elohim bouwde van de ribbe, die hij van
den mensch genomen had, een vrouw, en bracht haar
23 tot den mensch. En de mensch zeide: Deze eindelijk
is been [4]) van mijn been, vleesch van mijn vleesch.
Daarom zal ze „mannin” heeten, want van een „man”
24 is ze genomen [5]). Daarom verlaat een man vader en
moeder en hangt zijn vrouw aan, zoodat zij één wezen [6])
25 worden. Die beide nu, de mensch en zijn vrouw, waren
naakt, zonder dat ze zich voor elkander [7]) schaamden.
III 1 Nu was de slang het listigste van al het gedierte
des velds, dat Jahve Elohim gemaakt had. En zij zeide
tot de vrouw: God heeft u dus gezegd dat gij van
2 geen enkele boom van den hof moogt eten [8]).... Maar

---

1) לְאָדָם. Delitzsch, Gen. 92 omschrijft juist: für ein Wesen wie der Mensch ist. Lagrange, RB. 1897, 348: comme homme. Lenormant Or.[2] 7: pour l'homme, leest dus לָאָדָם.

2) תַּרְדֵּמָה. Gr. ἔκστασις; vgl. 1 Sam. 26, 12; Jes. 29, 10. Dan. 8, 18; 10, 9.

3) צֵלָע, Deze vertaling staat vrij vast, hoewel 't woord nergens anders deze beteekenis heeft. Lenormant, Or.[2] 8 vertaalt: un de ses côtés. Zie hierover verder blz. 122.

4) עֶצֶם, Assyr. iṣimtu, zie blz. 89_3.

5) De Hebr. woordspeling is moeielijk weer te geven: men zal ze heeten אִשָּׁה, want van een אִישׁ is ze genomen.

6) בָּשָׂר, eig. vleesch, lichaam, maar ook persoon, mensch; vgl. Lev. 13, 18. Gr. heeft nog: οἱ δύο = שְׁנֵיהֶם. Ook N. T. (Mt. 19, 5; Mk. 10, 8; 1 Cor. 6, 16): zij beiden.

7) Dit wederkeerige wordt uitgedrukt door den hithp.-vorm.

8) De zin begint met אַף־כִּי, waarmee nooit een vraagzin wordt ingeleid; vg. ThSt. 1910, 337, en ThT. 1905, 482. Ehrlich, Randgl. I. 12: Obgleich.... De slang wil haar rede nog voortzetten, maar de vrouw valt haar in de rede.

de vrouw zeide tot de slang: van de vruchten van het
3 geboomte van den hof mògen wij eten, maar van de
vrucht van den boom die in het midden van den hof
staat, heeft God gezegd: eet daarvan niet en raak hem
4 niet aan, opdat gij niet sterft. Toen zeide de slang tot
5 de vrouw: gij zult niet sterven. Want God weet dat,
als [1]) ge daarvan eet, uwe oogen geopend worden,
6 zoodat gij zijt als God, kennende goed en kwaad. En
de vrouw zag dat de boom goed was voor spijze, en
dat hij een lust was voor de oogen en dat de boom
begeerlijk was om verstandig te maken [2]), en zij nam
van zijne vrucht en at, en gaf ook aan haren man,
7 die bij haar was, en hij at. Toen werden hun beider
oogen geopend en zij bemerkten, dat zij naakt waren,
en zij hechten vijgeboombladeren aaneen en maakten
8 zich schorten [3]). Doch toen zij het geluid [4]) hoorden van
Jahve Elohim, die in den hof wandelde [5]), in den wind
des daags, verborgen zich de mensch en zijn vrouw
8 voor Jahve Elohim tusschen het geboomte van den hof.
Maar Jahve Elohim riep den mensch en zeide tot hem:
10 waar zijt gij? En hij zeide: toen ik uw voetstappen [6]) hoorde
werd ik bevreesd, want ik ben naakt, daarom verbergde
11 ik mij. En hij zeide: wie heeft u medegedeeld dat gij

---

[1]) Zie 2, 17.

[2]) נֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל, Gr. *ὡραιον εστι του κατανοησαι.* Gunkel, Gen.[3] 17 en AT. I. 60 vertaalt volgens Gr. Pesch. Vulg.: prächtig zu betrachten. Procskch, Gen. 30: gar lieblich zu betrachten. Lenormant, Or. 9; Driver, Gen.[2], 45, Lagrange, RB. 1897, 351, e. a. volgen den Masor. tekst. Gunkel, Eerdmans (ThT. 1905, 492) e. a. vinden de woorden verdacht.

[3]) Lagrange RB. 1897, 351 Lenormant Or.[2], 9 vertalen: ils se firent des ceintures.

[4]) קוֹל, niet alleen stem, maar ook geluid, geruisch; vgl. 2 Sam. 5, 24, 1 Kon. 19, 12. Bedoeld is: 't geluid der voetstappen, vgl. 1 Kon. 14, 6, 2 Kon. 6, 32.

[5]) מִתְהַלֵּךְ = sich ergehen, hin und hergehen, OLZ. XIX 195.

[6]) Lett.: geluid, zie op v. 8.

naakt zijt? gij hebt toch niet gegeten van den boom,
12 waarvan ik u verbood, te eten? De mensch antwoordde:
de vrouw die gij bij mij gegeven hebt, die heeft mij
13 gegeven van dien boom, toen heb ik gegeten. Toen
zeide Jahve Elohim tot de vrouw: Wat is dit dat gij
gedaan hebt? De vrouw antwoordde: de slang heeft
14 mij verleid [1]) om te eten. Toen zeide Jahve Elohim
tot de slang: omdat gij dit gedaan hebt, zijt gij vervloekt
uit [2]) alle beesten, en uit alle gedierte des velds, op uw
buik zult gij gaan en stof zult gij eten al uw levens-
15 dagen. En vijandschap zet ik tusschen u en de vrouw,
en tusschen uw nakroost en haar nakroost, dat zal u
den kop verbrijzelen [3]) en gij zult op zijn verzenen
16 loeren [3]). Tot de vrouw zeide hij: ik zal zeer vermeer-
deren de smarten uwer zwangerschap [4]): met smart
zult gij kinderen baren, en toch zal uw begeerte [5]) naar
17 uw man uitgaan, maar hij zal over u heerschen. En
tot den mensch [6]) zeide hij: omdat gij geluisterd hebt
naar de stem uwer vrouw en hebt gegeten van den
boom, waarvan ik u geboden had: eet daarvan niet,
vervloekt zij het akkerland om uwentwil, met smart
18 zult gij daarvan eten al uwe levensdagen, want doornen
en distelen zal het u voortbrengen, en het kruid des
19 velds zult gij eten; in het zweet uws aanschijns zult

---

[1]) Lagrange.: le serpent m'a trompé,

[2]) מִן. Dit woord is hier niet comparatief maar exclusief, vgl. Hoz. 6, 6; Luk. 18, 14; men zou ook kunnen vertalen: gij zult de gevloekte zijn onder alle enz. Zoo ongeveer Lagrange en Lenormant.

[3]) Hier is duidelijk een woordspeling. Beide malen is 't ww. שׁוּף gebruikt, maar blijkbaar in verschillende zin. Misschien wordt bedoelt de eerste keer שׁוּף = verbrijzelen, de tweede maal שָׁאַף = begeerig loeren.

[4]) Lett: uwe smarten en uwe zwangerschap.

[5]) Gr. en Vulg. vatten 't op als: gij zult altijd weer tot uw man terugkeeren.

[6]) De MT. vat אָדָם hier, evenals in vs. 21 op als eigennaam.

gij brood eten, totdat gij terugkeert tot de aarde, want
daaruit zijt gij genomen. Want stof zijt gij en tot stof
20 zult gij wederkeeren, [En de mensch noemde den naam
zijner vrouw de Levende[1]), want ze is de moeder
21 geworden van al wat leeft][2]). En Jahve Elohim maakte
voor den mensch en voor zijn vrouw kleederen van
dierenhuiden, en bekleedde hen daarmee. En Jahve
22 Elohim zeide: zie de mensch is geworden[3]) als een
onzer daarin dat hij goed en kwaad kent, en nu dat hij
niet zijn hand uitstrekke en neme ook[4]) van den levens-
23 boom, en ete en eeuwig leve. En Jahve Elohim zond hem
weg uit den hof van Eden om de aarde te bewerken,
waaruit hij genomen was. Zoo verdreef hij den mensch
24 en hij plaatste oostelijk van den hof van Eden de
cherubs, en het vlammend zwaard, dat flikkerde, om
te bewaken den toegang tot den levensboom.

---

[1]) Een woordspeling die in de vertaling niet tot haar recht komt: חֲי-חַוָּה Gr. vert. ζωη. HS.: wohl als Abkürzung, die Belebende, gedacht.

[2]) Vs. 20 staat hier vreemd.

[3]) Ayles, a Critical Commentary on Gen. II^4—III^{25}, p. 68, en Collins, in ET. 1916, 94 willen vertalen: de mensch is g e w e e s t als een onzer. Aangezien echter 3, 22 een duidelijke terugslag is op de woorden der slang 3, 5, acht ik deze vertaling niet mogelijk.

[4]) Ontbreekt in Gr.

HOOFDSTUK 2.

GENESIS 2—3 ALS VERHAAL.

Afgezien van verschillende oneffenheden — waarover straks — vormt Gen. 2, 4^b—3, 24 één afgerond geheel. Gen. 1 ging er oorspronkelijk niet aan vooraf, zooals vrij algemeen wordt erkend. Een andere vraag is, of, toen Gen. 1 zijn tegenwoordige plaats kreeg, niet tevens de aanhef van Gen. 2 is weggevallen. De moeielijk loopende zin waarmee Gen. 2, 4^b begint, zou het doen vermoeden. Daarbij bestaan twee mogelijkheden: òf dat alleen de vóórzin van Gen. 2, 4^b is geschrapt om een betere aansluiting met het verhaal van Hfdst. 1 te krijgen, òf dat aan het tegenwoordige paradijsverhaal een ander Jahvistisch scheppingsverhaal voorafging, dat heeft plaats moeten maken voor dat wat ons thans in Hfdst. 1 wordt gegeven. Deze vraag zal voor stellige beantwoording wel onvatbaar blijven, maar het komt mij het meest waarschijnlijk voor dat de Jahvist geen eigenlijk scheppingsverhaal zal hebben gehad. Hij bedoelt de geschiedenis der m e n s c h h e i d te beschrijven van het begin af, en wat den zakelijken inhoud betreft, kan hij zijn verhaal begonnen hebben, zooals dat thans in Gen. 2, 4^b geschiedt.

Sedert Budde[1]) heeft men vrij algemeen in het paradijsverhaal een samenvoeging van verschillende verhalen gezien. Op allerlei wijze[2]) heeft men gepoogd door splitsing in twee, drie, vijf of

---

[1]) Urgeschichte.

[2]) Gunkel, Gen.[3], 25 ff.; Meinhold, Urg., 93 f.; Erbt in MVAG n⁰. 4; Holzinger, Pentateuch, 138 ff.; Wellhausen, Comp.[3], 7 ff.; Stade in ZATW XIV, 250 ff.; Procksch, Sagenbuch, 294 ff.; Sievers, Metrische Studiën II; van Doorninck in ThT. 1905, 226; Gressmann in ARW. 1907, 356; v. d. Flier, in ThSt. 1910, 313 vv.

nog meer verhalen of bronnen de niet te loochenen oneffenheden in het verhaal te verklaren. En het is niet te ontkennen, dat langs dien weg verschillende bezwaren kunnen worden opgelost. Maar op grond van de daardoor opkomende nieuwe bezwaren, meen ik dat Eerdmans recht heeft om te schrijven[1]: „ik betwijfel (echter) of de wijze waarop men de feiten heeft trachten te verklaren, juist is geweest. Het schijnt buiten kijf dat ons verhaal op sommige plaatsen is aangevuld en in onjuisten tekst is overgeleverd. Maar men is er niet in geslaagd te bewijzen dat ons verhaal eene samensmelting is van geheel uiteenloopende verhalen, die eens in zelfstandigen vorm bestonden. Het beste bewijs dat de pogingen tot ontleding mislukt zijn is gelegen in de aarzeling waarmede b. v. Gunkel over zijne voorslagen tot splitsing spreekt." Eerdmans schrijft dat in een betoog tot „bestrijding van hen, die verschilpunten aanwezen."

Voor nadere informatie verwijs ik naar dat betoog.

Een gewijzigden vorm neemt die splitsingsmethode aan wanneer men niet zoozeer denkt aan twee of meer gecombineerde verhalen, maar aan één hoofdverhaal, dat met elementen uit andere verhalen is omringd en aangevuld. Het uitgangspunt is dan 3, 1—19. Gunkel noemt dit gedeelte „aufs straffste geschlossen"[2]) en Sievers vindt hier den „Siebenertext" het zuiverst bewaard. Daar in dit stuk de boom der kennis van goed en kwaad optreedt, en deze boom méér dan de levensboom een specifiek israelietisch karakter schijnt te dragen, zal, volgens deze voorstelling, het kennis-boom-verhaal het oorspronkelijke zijn geweest; de invloed der babylonische mythologie zou dan bewerkt hebben, dat de levensboom later met dit israelietisch zondeval-verhaal werd verbonden. (Voor den levensboom in Babel zie het volgende hoofdstuk). Het kennis-boom-verhaal vermeldde dan niet de bedreiging met den dood, noch den dood als straf voor de overtreding — in 3, 16—19 behelst de vloek

---

[1]) ThT. 1905, 484.

[2]) Gen.[3] 26.

alleen: voor de slang: kruipen en stof eten; voor de vrouw: smartelijke zwangerschap en begeerte naar en onderworpenheid aan den man; voor den man: zware arbeid en moeite tot zijn dood toe. De dood is dan vanzelfsprekend, en niet straf voor een overtreding; de mensch keert terug naar de aarde omdat hij „aardewezen" is, 3, 19[b].

Nu is het zeker waar dat 3, 1—19 een goed gesloten geheel is, maar dit stuk kan niet zelfstandig hebben bestaan. De woorden der vrouw 3, 3 onderstellen een goddelijk verbod, en wel een verbod met doodsbedreiging op de overtreding. Immers zij laat God zeggen: „opdat gij niet sterft." Dat verbod komt inderdaad voor: 2, 17, welk vers dus minstens bij 3, 1—19 moet hebben behoord. Maar dan is het verhaal 3, 1—19 aan het einde weer niet compleet: de uitvoering van die doodsbedreiging ontbreekt: dus heeft òf 3, 22 vv. er ook toe behoort, of een ander stuk, dat voor dit de plaats heeft moeten ruimen. M.a.w. 3, 1—19 zit naar voren en naar achteren vast in een breeder verband. Maar de wijze waarop het in het voor ons liggend verhaal daarin vast zit, is niet zonder bedenking. 1e omdat nu twee boomen „in het midden van den hof" staan, de levensboom (2, 9) en de kennisboom (3, 3); 2e omdat de naam „boom der kennis van goed en kwaad" in 2, 17 te vroeg komt, daar de slang pas in 3, 5 den waren aard van dien boom bekend maakt, en 't bovendien in 2, 17 een zeer onpassende benaming is voor den verboden boom; 3e omdat de constructie in 2, 9 verdacht is. Zooals 't er nu staat, hinkt de mededeeling omtrent den boom der kennis achteraan; 4e omdat in 2, 16 het „van allen boom des hofs moogt gij gerust eten" het bijzondere karakter van den levensboom negeert, en hem gewoon opneemt onder „alle boomen des hofs", en 't dus aan 't goed geluk schijnt over te laten of de mensch er van eet of niet, een voorstelling, die met de beteekenis die de levensboom in de paradijsgeschiedenis heeft, onvereenigbaar is, waarom de vraag gewettigd is, of 2, 16 wel een levensboom kent? 5e omdat 3, 22 schijnt te onderstellen, dat de mensch nog niet van den levensboom had gegeten

toen hij verdreven werd. Maar dat zou dan louter toeval moeten zijn, wat voor zulk een principieel punt ontoelaatbaar is, òf onwetendheid, als n.l. de mensch niet wist welke van alle boomen des hofs de levensboom was, maar dat kan ook niet, want de levensboom stond „in het midden"; 6e omdat de goddelijke vloek in 3, 19 schijnt te eindigen, en later bij wijze van aanhangsel 3, 22 wordt voortgezet, terwijl in deze laatste verzen juist de hoofdzaak staat: de dood; 7e omdat als Jahve het eten van den verboden boom bedreigt met den dood, en de slang als gevolg van het eten voorspiegelt: zijn als God, het werkelijk resultaat van het eten is: het bemerken dat ze naakt zijn. Van een met zoo geweldige motieven opgezet drama, is dat een wonderlijke ontknooping.

Eerdmans[1]) toont langs geheel anderen weg de onhoudbaarheid aan van één oorspronkelijk verhaal met den boom der kennis van goed en kwaad, gaat echter op zijn beurt eveneens uit van 3, 1—19 maar betoogt dat in het oorspronkelijk verhaal de boom des levens is bedoeld. De kracht van Eerdmans' betoog ontgaat mij niet, maar als hij ten slotte moet aantoonen, hoe dan uit dat oorspr. levensboom-verhaal het tegenwoordig verhaal is gegroeid, gelukt hem dat alleen door schrappingen die geen ander recht hebben dan dat de geschrapte woorden zijn betoog in den weg staan.

Noch de hypothese van twee of meer verhalen, noch die van één, door vreemde elementen aangevuld verhaal, hetzij als levensboom- hetzij als kennisboom-verhaal, is in staat de oneffenheden in de paradijsgeschiedenis bevredigend te verklaren.

De oorzaak is niet ver te zoeken. Gressmann[2]), schrijft als resultaat van zijne onderzoekingen over „Mythische Reste in der Paradieserzählung": Auf Schritt und Tritt zeigte sich uns, dass die Paradieserzählung sehr stark verdunkelt ist und darum eine lange, lange Geschichte erlebt haben muss. En verder:

---

[1]) ThT. 1905, 497.
[2]) ARW. 1907, 366f.

Die mannigfachen Stoffe, die hier zu einem Ganzen vereinigt sind, machen einen fast verwirrenden Eindruck und sind von ganz verschiedener Herkunft. Het volgend hoofdstuk zal ons doen zien hoe waar dat is, en hoe in de lange eeuwen die aan de totstandkoming van het bijbelsch paradijsverhaal voorafgingen, verhalen, voorstellingen, motieven, spreuken, groeiden en vergroeiden. Niet zelden in sumerisch milieu ontstaan, aan het babylonisch denken aangepast, in west-semietischen geest vervormd en omgebogen, mogelijk ook door niet-semietischen geest beïnvloed — totdat de Jahvist er zijn verhaal uit opbouwt, welk verhaal ongetwijfeld door lateren weer wijziging en aanvulling onderging.

Het komt er hier dus allereerst op aan te laten zien dat het bijbelsch paradijsverhaal zelf met gebruik van vreemd materiaal is opgebouwd. Zoodra op één punt vreemde oorsprong aanwijsbaar is, is het recht om alle andere onverstaanbare plaatsen in dat licht te bezien, verzekerd. Man darf geradezu als Norm aufstellen, zegt Gressmann [1]), dass fremder Ursprung für eine Geschichte nur dann behauptet werden darf, wenn sie in sich nicht verständlich ist und aus den Voraussetzungen der israelitischen Religion nicht begriffen werden kann. Wij hebben dus aan te toonen: dat het paradijsverhaal „in sich nicht verständlich ist," of dat daarin liggende religieuze of zedelijke gedachten met de denkwereld van de Jahvist niet overeenkomen. In beide gevallen is het recht verzekerd naar een verklaring om te zien met gebruikmaking van vreemd materiaal.

Allereerst moet ons dus uit het paradijsverhaal zelf duidelijk worden, dat elementen waaruit het is opgebouwd, niet ontstaan op het oogenblik dat de Jahvist ze neerschrijft, m.a.w. dat hij een groote massa steenen, binten, balken, bouten enz. voor den bouw van zijn huis aanwezig vond, dat hij voorhanden materiaal gebruikte. Het is onnoodig het bewijsmateriaal daarvoor uit te putten, het is voldoende een indruk te geven van den omvang van dat voorhanden en door hem verwerkte materiaal.

---

[1]) ARW. 1907, 348.

Gen. 2, 8 wordt „Eden" voor het eerst genoemd, en toch als bekend verondersteld. Zonder eenige nadere aanduiding zegt de schrijver dat Jahve een hof plant „in Eden tegen het Oosten." Als Eden hier een nieuwen, door den schrijver geïntroduceerden naam was, dan had nadere aanduiding niet achterwege kunnen blijven. Zijn lezers weten blijkbaar, wat „Eden" is. Hetzelfde geldt 2, 9 van „den" levensboom en „den" boom der kennis van goed en kwaad. Zonder dat ze eerder genoemd zijn. worden ze hier mèt het lidwoord aangeduid als „de" (bekende) levensboom en „de" (bekende) boom der kennis van goed en kwaad.

In 3, 1 wordt van „de" slang (mèt het lidwoord) gesproken, alhoewel ze vroeger niet genoemd is. En blijkens het verband wordt niet het genus „slang" bedoeld, maar één bepaald dier. Hetzelfde geldt 3, 24 van „de" cherubs. De hier aangeduide woorden zijn dus stellig niet door den Jahvist voor 't eerst genoemd, maar voor het minst aan de in zijne dagen gangbare mondelinge traditie ontleend, of mogelijk nog verder gehaald.

Oneffenheden van anderen aard wijzen in dezelfde richting: gebruik van voorhanden materiaal. In 3, 21 maakt Jahve voor den mensch „rokken van dierenhuiden." Dat onderstelt natuurlijk dat in het paradijs reeds dieren werden gedood, wat in den paradijstoestand niet past. Deze voorstelling moet zijn ontleend aan een ander milieu, zeer waarschijnlijk aan een oud verhaal over het offer. We hebben dus hier niet alleen: gebruik van voorhanden m o t i e v e n, maar: omwerking van oude verhalen.

Ook de wijze waarop het paradijs geteekend wordt, moet op andere paradijsvoorstellingen teruggaan. Als Gen. 3, 8 Jahve „wandelt" in den hof, dan is dat een trek ontleend aan de overal verbreide voorstelling van de „godswoning", gelijk ook Jes. 51, 3 nog van den „hof van Jahve," en Ez. 28, 13; 31, 8, 9 van den „hof Gods" spreekt. Maar in het paradijsverhaal is de teekening van de godswoning onderdrukt, en alleen de wandelende Jahve overgebleven. De godswoning is geworden tot een menschenparadijs.

Dan: de schepping van Eva uit een ribbe van Adam. Zooals

’t er nu staat, is deze eigenaardige wijze van scheppen volkomen onverstaanbaar. Het scheppen uit een ribbe moet ergens in een ander verband gemotiveerd zijn geweest, en die trek moet in een of ander vóór-Jahvistisch verhaal hebben thuisbehoord.

Vooral de verzen handelend over den boom der kennis van goed en kwaad, zijn vol raadselen. De boom der kennis is de boom des doods. Waarom? Kennis van goed en kwaad = zijn als God, en daarnaast: kennis van goed en kwaad = zien dat ze naakt zijn. Welk verband is er tusschen kennis van goed en kwaad en: besef van naaktheid? We voelen hier te doen te hebben met toepassingen, aanduidingen, motieven, die in het verhaal zelf hun voldoende toelichting niet vinden. Ze hebben tot een andere gedachtenreeks behoord, waarin de onderlinge samenhang tusschen godheid — kennis — dood — naaktheid tot uitdrukking kwam.

Deze voorbeelden mogen bewijzen dat het bijbelsch paradijsverhaal niet in allen deele „in sich verständlich" is. Het tweede moment dat wij noemden was dat het „aus den Voraussetzungen der israelitischen Religion nicht begriffen werden kann." Ook dat geval is aanwezig. Wij kennen de gedachtenwereld van den Jahvist uit diens geschriften tamelijk wel.

De Jahvist heeft eenige zeer karakteristieke trekken. Hij staat scherp tegenover den polytheïstisch-mythologischen geest zijner omgeving. Er is voor hem maar één God, Jahve. Nach seiner Ansicht ist Jahve von Urbeginn an nicht nur der Gott Israels gewesen, sondern der Welt [1]). Jahve ist almächtig Ex. 4, 11 [2]). Jahve ist ihm so erhaben, dass er menschliche Hilfe nicht bedraf [3]). Er ist der Grosse, heilige, starke Gott Israels [4]). Hij

---

[1]) Bernhard Luther, bij Meyer t. p. 114. Holzinger ZAW. 1910, 258; 1911, 64 f. spreekt zelfs van een geradezu absoluter theologischer Monotheïsmus van den Jahvist.

[2]) Idem t. p. 121.

[3]) Idem t. p. 141.

[4]) Meinhold, Urg. 7 f. Vgl. verder Gunkels uiteenzetting van het karakter der Genesisverhalen in AT. I, 38 ff en Kittel GVI., II^2, 399 ff. Of de Jahvist een school is of een persoon, gaat ons hier niet aan.

is niet met menschelijke zwakheden of gebreken behept. Wat Hij doet, is goed. Tevergeefs zal men bij den Jahvist één spoor zoeken van een zedelijk gebrek in Jahve. Ook in het wereldbestuur oefent Jahve rechtvaardigheid, en aan dat rechtvaardig bestuur zijn allen gelijkelijk onderworpen en volstrekte gehoorzaamheid verschuldigd. Alle zonde draagt bij den Jahvist het karakter van ongehoorzaamheid aan Jahve, eigenwilligheid, verzet. En alle deugd is ootmoed, volgzaamheid, onderworpenheid. In allerlei vormen keert voortdurend terug de tegenstelling tusschen den ootmoedige, volgzame en den eigenwillige, hoogmoedige. De eerste wordt gezegend, den tweede gaat het slecht. Al dadelijk in Gen. 4, 1—14: Kain, die 't niet hebben kan dat Jahve Abel begunstigt boven hèm [1]), en hem deswege doodslaat. Kain heeft zijn eigen meening over wat behoorlijk en niet behoorlijk is, zelfs tegen Jahve in: dat is zijn zonde. Gen. 6, 1—3, wordt zeer oud materiaal gebruikt om dezelfde gedachte uit te drukken: er dreigt door gemengde huwelijken tusschen „godenzonen" en „menschendochters" een geslacht te ontstaan, dat gaat vergeten dat ze „slechts vleesch" zijn, dat Gods hoogheid te na komt, maar Jahve stoot ze neer door de leeftijdsgrens op 120 jaar jaar te stellen. Hoofstuk 6, 5vv. komt de zondvloed als straf voor de menschelijke „boosheid". Wat de Jahvistische verhaler onder die boosheid verstaat, blijkt in Hfdst. 7, waar Noach wordt gespaard omdat hij ṣ a d d ī ḳ is. De anderen zijn omgekomen, omdat ze niet ṣ a d d ī ḳ zijn. De algemeene beteekenis van dien term is: in de rechte verhouding tegenover God, en de Israeliet denkt bij die rechte verhouding altijd aan onderworpenheid, volgzaamheid, ootmoed. Dat die gedachte ook bij den Jahvistischen verhaler voorzit, blijkt al heel duidelijk uit het verhaal van den torenbouw (11, 1—9). Daar zeggen de menschen: „laat ons een stad bouwen en een toren die tot in

---

[1]) Dat is ook een typische trek in de godsvoorstelling van den Jahvist: Jahve behandelt de menschen naar welgevallen, als een oostersch despoot, en niemand heeft recht van kritiek.

den hemel reikt, wij willen ons een naam maken." En dan vs. 6 waar Jahve zegt: „dat is het eerste hunner werken, voortaan zal hun niets onmogelijk zijn, wat ze ook bedenken." Hier dus dezelfde gedachte: de mensch die weigert in zijne aan Jahve volkomen onderworpen positie te blijven, en zichzelf wil opwerken tot goddelijke macht en heerschappij.

En daartegenover zet de schrijver de typen van den waren ṣ a d d ī ḳ: Abraham, die gaat waar Jahve hem zendt in onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, en daarvoor rijk gezegend wordt (12, 1—4). Straks (13,8vv.) wordt deze rechtvaardige nog eens gesteld tegenover den zijn eigen weg zoekenden Lot, en nogmaals in 19, 31vv. is hij de onuitgesproken tegenstelling van Lots dochters. Hij, die geduldig wachtte tot zijn ouden dag, dat God hem nakroost geeft (18,9vv.) en zij die in zondige eigenwilligheid het aanzijn geven aan de gehate en snoode Ammonieten en Moabieten. 't Geheim waarom Jakob, ook ondanks zijn minder mooie eigenschappen, gezegend wordt boven Ezau, wordt in 25, 27 onthuld: Jakob is ondanks alles t ā m, een woord dat in tegenstelling staat met de kwalificatie van Ezau als ī š s a d è, een „man van het veld". In die tegenstelling zit meer dan een aanduiding van beider levenswijze. De man van het veld is de ruwe, niets, ook God niet ontziende jager, de ī š t ā m de meegaande, onderdanige, volgzame. In 't verhaal komt dat scherp uit: Jakob — al komt hij ons bigot voor — rekent met Jahve's wil, Ezau gaat zijn eigen weg.

De Jahvist heeft dus zeer bepaalde voorstellingen omtrent God en mensch, en de verhouding tusschen die beide. Omtrent Jahve heeft hij hooge zedelijke en monotheïstische denkbeelden. En het is moeielijk aan te nemen, dat de Jahvist, vooral in aangelegenheden, die hem het zwaarste wegen, het ding èn zijn tegendeel zou hebben gezegd. Wanneer dan in Jahvistische geschriften duidelijk polytheïstische uitspraken staan, of Jahve de rol van leugenaar speelt, dan is — om voorzichtig te spreken — de waarschijnlijkheid er voor dat de Jahvist die woorden niet heeft gezegd, of niet bedoelde te zeggen wat de etymologische

beteekenis dier woorden schijnt uit te drukken. Zulke gevallen komen in het paradijsverhaal inderdaad voor.

Allereerst zij gewezen, op 3, 22: de mensch is geworden als een onzer, kennende goed en kwaad. In den mond van een monotheïstisch schrijver, die geheel vrij is in zijn woordkeuze, klinkt dat vreemd. Nu het toch in het Jahvistisch verhaal staat, bewijzen de tallooze „verklaringen" hoeveel hoofdbreken het kost, het als een uiting van den Jahvist te verstaan [1]). Stade [2]) noemt de uitdrukking „als een onzer", „rein polytheïstisch gedacht". Dat is natuurlijk onjuist. De Jahvist is ook volgens Stade [3]) praktisch

---

[1]) Men kan met de oude opvatting spreken van een „pluralis majestatis," als in Gen. 1, 26 „laat ons menschen maken". Maar dan zou 't in 3, 22 toch moeten heeten: de mensch is geworden als wij, en niet: als een onzer. Men kan met Eerdmans, Alt. Stud. I passim spreken van een polytheïstischen achtergrond, waaruit het Jahvisme bezig is zich los te werken. Maar de godsvoorstelling van den Jahvist is allang over het polytheïsme heen. Men kan, met meer recht, denken aan een hofstaat van Elohim, goddelijke wezens, waarbij Jahve de primus inter pares is; de uitdrukking „als een onzer" beteekent dan niet „als Jahve" maar that he has become like one of the class of divine beings to which Jehova also belongs, Driver, Gen.[2], 50, vgl. van Hoonacker Exp. VIII, 495. Inderdaad komt die voorstelling in het O. T. veelvuldig voor. Men denke slechts aan de „godenzonen" uit Gen. 6; Job. 1, 6; 2, 1; vgl. Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25, 28; ook behoort misschien het bekende „heir des hemels" hierbij. Ook de latere engelen zijn goddelijke wezens, die zitten in de raadsvergadering Gods Ps. 89, 8; Job. 15, 8. In dien zin kan Jahve met het oog op zichzelf en de hem omringende goddelijke wezens, alhoewel deze ver beneden hem staan, zeggen: de mensch is geworden als „een onzer", d. i. als een goddelijk wezen. Maar de Jahvist weet niets van een godenraad waar Jahve voorzit. Dat is latere joodsche theologie. En wat de „godenzonen" uit Gen. 6 betreft, afgezien van het feit dat deze verzen een stuk slecht verwerkte mythologie bevatten, staan de „godenzonen" daar meer tegenover Jahve dan aan zijn zijde. In elk geval is het verband met Jahve niet van dien aard dat Jahve met 't oog op hen zou kunnen zeggen: de mensch is geworden als „een onzer". De eenige figuur die hier in aanmerking zou kunnen komen, is de mal'ak Jahve, die soms als verschijning van Jahve zelf, (vgl. Gen. 16, 13 met vs. 8 vv.; 21, 19 met vs. 17; 48, 16 met vs. 15 e. a.) optreedt, soms als zijn bode (Gen. 16, 11; 24, 7, 40;) Van meerdere engelen weet de Jahvist niets.

[2]) Bibl. Th. 242.

[3]) Bibl. Th. 83.

monotheïst (monist zegt Matthes!) en een monotheïst, die „rein polytheïstisch" denkt, bestaat niet. De uitdrukking is wel polytheïstisch gezegd, als men de woorden ad litteram neemt, maar niet polytheïstisch gedacht. We kunnen misschien verder gaan en zeggen: als de Jahvist in de uitdrukking, „als een onzer" polytheïsme had gevoeld, dan had hij ze vermeden, wat hem heel gemakkelijk zou zijn geweest. Daarom is m. i. de meest waarschijnlijke opvatting, dat de Jahvist de bedoelde uitdrukking, ontleend aan een polytheïstisch milieu, dáárom argeloos gebruiken kan, omdat ze voor hem geworden is een formeele fraze, een staande term, en niet meer drager van een polytheïstische gedachte.

Hetzelfde geldt van 2, 18 vv., waar sprake is van de schepping der vrouw. Wanneer die woorden niet uit een vreemd milieu zijn genomen, klinken ze zonderling in den mond van den Jahvist. Immers daar staat dat Jahve pas na vele vergeefsche pogingen er in slaagde om een „passende hulpe" voor Adam te scheppen. Reeds de Statenvertalers voelden hoe weinig die gedachte in het paradijsverhaal past, en hebben ze door hun „vertaling" weggeëxegetiseerd [1]). Inderdaad is de voorstelling die de Jahvist van God heeft, met die gedachte moeielijk vereenigbaar. Een God die „hemel en aarde maakt" tobt zich niet vergeefs af om één vrouw te scheppen. We zullen hier wel te doen hebben met oude woorden als dragers van nieuwe waarden. Welke die nieuwe waarden dan zijn? De mensch die de dieren niet als gezellen, als een „passende hulpe" erkennen kan, toont zich bewust te zijn hoe hoog de mensch uitsteekt boven de overige schepping, de dieren incluis. De Jahvist schijnt dus met

---

[1]) J. Göttsberger, Adam und Eva 24 ff. in Biblische Zeitfragen III, 11. verzacht het z. i. stootende in het verhaal van de schepping der vrouw zooveel mogelijk door een eigenaardige woordenkeus, maar het gelukt hem niet te ontkennen, dat het, naar den letter genomen, Jahve pas na verschillende vergeefsche pogingen gelukt, een „passende hulp" voor den mensch te scheppen. Matthes drukt zich minder scrupuleus uit als hij bij de bewuste verzen aanteekent dat dieren dus „mislukte vrouwen" zijn TTT. 1907, 17.

die woorden uitdrukking te willen geven aan de hooge plaats die de mensch in Gods schepping bekleedt.

Een ander voorbeeld is de verboden boom. Jahve zegt: als gij daarvan eet, zult gij sterven (2, 17). (Vat men בְּיוֹם op als „ten dage'' dan komt de kwestie nog scherper te staan). Maar 3, 7 vv. blijkt dat zij, na gegeten te hebben, niet sterven. Integendeel: om te voorkomen dat ze eeuwig leven, moet Jahve hen eerst nog verdrijven uit de nabijheid van den levensboom.

Moeten we ons hier, met sommige [1]) exegeten behelpen met het zeggen dat Jahve berouw had van zijn bedreiging, of [2]) dat Hij wel dreigde, maar niet van plan was de bedreiging uit te voeren? Voor de eerste onderstelling geeft het verhaal niet de minste aanleiding, en de tweede is kwalijk te rijmen met de godsvoorstelling van den Jahvist. De zaak komt nog scherper te staan als wij overwegen, dat Jahve zegt: als ge eet, zult gij sterven, en de slang zegt: als gij eet, zult gij zijn als God. En nu blijkt 3, 22 dat de slang gelijk heeft gehad en Jahve ongelijk, want Jahve neemt de woorden der slang over, en zegt: „de mensch is geworden als „een onzer''.'' De slang heeft dus de waarheid, en Jahve onwaarheid gesproken. Ten minste als men de woorden letterlijk laat gelden [3]). Maar het is niet waarschijnlijk dat de Jahvist God de plaats van leugenaar aanwijst, zijn godsvoorstelling laat dat nauwelijks toe. Noch Gunkel noch Albert heffen de moeielijkheid op, ook omdat bij hun voorstelling het bezwaar dat uit 3, 22 voortvloeit, toch blijft bestaan. Ook hier heeft het gebruik van oud materiaal den verhaalvorm beïnvloed. Een omgeving, waar men zonder bezwaar de godheid onwaarheden in den mond legt, spreekt zich hier uit. En ik meen dat de juiste opvatting van het verhaal ook hier aanwijst: oude woorden met nieuwe waarden. Zie Hoofdst. IV.

---

[1]) Gunkel, Gen.[3] e. a.

[2]) Albert in ZATW. 1913, 8 ff.

[3]) Gressmann zegt hiervan ARW. 1907, 345: dies is die einzige, darum nur um so interessantere stelle im Alten Testamente, wo Jahve eine bewusste Unwahrheit in den Mund gelegt wird.

Aan de door Gressmann gestelde voorwaarde is dus meer dan voldaan. Het hopeloos pogen, reeds gedurende vele tientallen van jaren, om door interpolatie-hypothesen e. d. den vorm van het bijbelsch paradijsverhaal in overeenstemming te brengen met den inhoud, de wilde conjecturen, die men zich daarbij veroorloofde, zonder tot een dragelijk resultaat te kunnen komen, bewijzen voldoende de onmogelijkheid om langs dien weg de beide hoofdstukken te verstaan en te verklaren. Einzelne Züge der Paradieserzählung, zegt Gressmann terecht, weisen uns direct in die Fremde [1]).

Geeft dus het Genesis-verhaal zelf reeds gronden voor het vermoeden, dat het is te boek gesteld met behulp van voorhanden gegevens, het spreekt vanzelf dat op deze wijze de omgang dier gegevens niet vast te stellen is, noch de aard der wijzigingen die ze ondergingen bij hun komen in de israelietische sfeer. Maar dit blijkt uit het bijbelverhaal wel met voldoende duidelijkheid, dat wij niet te doen kunnen hebben met litterarische overname, daartoe draagt het Genesis-verhaal een te typisch-israelietisch karakter. [2]) De in het bijbelverhaal voorkomende etymologische afleidingen liggen geheel op hebreeuwsch terrein, en zijn tevens niet van het verhaal los te maken, zonder belangrijke verhaalstukken mee te nemen, zóó belangrijk dat de eenheid van het verhaal zelf in het gedrang komt. Wat den i n h o u d betreft, is het een geheel israelietisch verhaal ge-

---

[1]) ARW. 1907, 348; vgl. Gunkel, Schöpf, 146 ff; Lods, la vie future I, 223; KAT[3]., 527; Lenormant Or[2]. 110; Langdon, Epic, 57; Smend RG., 120 f e. a. Ook Budde, Urg., 81, die er sterken nadruk op legt dat met name het bijb. zondeval-verhaal nergens elders voorkomt, zegt: es fällt mir nicht ein zu glauben dass die gesammte Paradiesesgeschichte jahvistisches Gewächs sei. Driver, Gen.[2] 53 meent, hoewel er geen babylonisch zondevalverhaal bekend is, that echoes of babylonian beliefs supplied, at least in part, the framework of the representation.

[2]) Stade ZATW. 1903, 175 meent dat de bijb. paradijsgeschiedenis niet aan de babylonische kunstepen kan zijn ontleend, sondern aus der mündlichen Ueberlieferung entnommen. En Lagrange RB. 1897, 377: on ne peut conclure à une dépendance littéraire entre le récit de la Genèse et des récits à nous connus. Maar, zegt hij, on se meut dans le même cercle de symboles, séjour délicieux des dieux, arbres sacrés de la vie ou de la science, pouvoir merveillieux du serpent.

worden, wat den vorm aangaat, zit het met duizend draden vast aan het oude materiaal. Een paar voorbeelden:

Gen. 2, 7 vormt Jahve den mensch (hā-ādām) uit aarde (hā-adāmā). En dat verband tusschen den mensch en de aarde keert telkens terug. Zelfs al is het etymologisch verband tusschen ādām en adāmā kunstmatig, en is de naam Adam dus op andere wijze ontstaan, dan nog bewijst die hebreeuwsche etymologie in het Genesis-verhaal hoe zelfstandig de israelietische verhaler zijn stof verwerkte.

2,23 zegt Adam, als hij Eva voor 't eerst ziet: men zal ze noemen iššā (mannin) omdat ze van een īš (man) is genomen. Al is dit volks-etymologie, de afleiding zelf is typisch hebreeuwsch, en op israelietischen bodem ontstaan.

3,20 de mensch noemde zijne vrouw ḫawwā, omdat ze is de moeder van alle ḫaj (levend wezen). Ook deze woordspeling is, afgezien van de vraag of ḫawwā etymologisch werkelijk met ḫaj samenhangt, specifiek israelietisch.

Alles wijst in dezelfde richting: een israelietisch verhaal, met behulp van vreemd materiaal opgebouwd.

Kunnen wij „die Fremde" nader aanduiden?

Het spreekt vanzelf dat wij eerst aan de ethnologische verhoudingen vragen ons den weg te wijzen. Israel is een der vele west-semitische stammen, en behoort met de Phoeniciers, Kanaanieten, Moabieten, Edomieten, Ammonieten tot de afstammelingen der oude Amorieten, wat een gemeenschappelijk geestelijk bezit zou doen onderstellen. Maar behalve dat de mythenlitteratuur der West-Semieten niet anders dan in secundaire bronnen bekend is[1]), en dan nog hoogst fragmentarisch,

---

[1]) Het belangrijkste is wel wat wij weten door Philo Byblius, 1e eeuw onzer jaartelling, die vlgs Porphyrius en Eusebius de geschriften van Sanchoniaton zou hebben vertaald, en dus de oude phoenicische overlevering bevatten. Na de kritiek van mannen als Baudissin, Stud. I, 1 ff; Lagrange Rel. Sem. 396 ss. e.a. is de authenticiteit dier gegevens niet meer te handhaven. Wèl schuilt in de gegevens van Philo Byblius stellig oud phoenicisch materiaal, maar dat is niet meer met voldoende zekerheid los te maken. Toch hebben ze groote waarde,

doet zich het eigenaardige geval voor dat wat wij van de oost-semietische (babylonische) mythen weten, zich doorgaans veel nauwer aan het Genesis-verhaal aansluit dan de gegevens die ons uit phoenicische e.a. west-semietische bronnen bekend zijn. Wanneer wij dus in het beloop onzer uiteenzetting bepaaldelijk van babylonische bronnen spreken, dan beteekent dat niet de ontkenning van west-semietische invloeden. We mogen zelfs aannemen, dat, lang voor Israel in Kanaan kwam, vele babylonische mythen aan de west-semietische stammen bekend waren, zooals de El-Amarnavondst trouwens rechtstreeks bewijst. En die mythen hebben in het Westen ongetwijfeld hun geschiedenis gehad. De vorm waarin ze tot Israel kwamen, onttrekt zich aan ons weten, en dus ook de wijzigingen die Israel zelf er in aanbracht. Wanneer dus hier en daar een groote afstand zal blijken te bestaan tusschen de babylonische en de bijbelsche voorstellingen, dan is het waarschijnlijk dat die afstand pas geleidelijk zoo groot geworden is, maar de misschien zeer gecompliceerde processen, waardoor dat geschiedde zijn ons verborgen. Ook is niet uit te maken of *alle* verschillen door zoodanig proces tot stand zijn gekomen en hoeveel daarvan rechtstreeks op rekening komt van den Jahvistischen schrijver.

Uit het gezegde volgt dat het etymologisch onderzoek naar namen als Adam, Eva, iššā enz. buitengewoon belangrijk is voor de kennis der samenhangen tusschen het bijbelverhaal en de buiten-israelietische bronnen. Maar waar het gaat om het verstaan van de *bedoeling* van den Jahvistischen schrijver, kan het ons niets leeren, Die bedoeling wordt niet toegelicht door de beteekenis der woorden in hun babylonisch milieu maar door de waarde die ze hebben in het bijbelverhaal. De babylonische woorden kunnen in het Genesis-verhaal geheel andere waarden hebben. En van welke waarden ze daar de dragers zijn, kan alleen blijken uit het milieu, waarin de Jahvist ze plaatst.[1])

al was het alleen als getuigenis voor het diep ingrijpend syncretisme der west-semitische wereld.

[1]) Vgl. Lods. RTHPh. 1916, 279 s.

HOOFDSTUK III.

HET BABYLONISCH MATERIAAL.

A. DE PARADIJSWONING.

Bij de vraag of de Babyloniërs een „paradijs" kenden, moet allereerst de inhoud van het woord „paradijs" vaststaan. Vullen we het begrip uitsluitend met bijbelsche trekken, dan is het een plaats waar het eerste menschenpaar, in een toestand van geluk en zondeloosheid in onmiddelijken omgang met God leeft in ongestoorden eeuwigen vrede, want ook de dood is er nog niet. In dien zin kent Babel geen paradijs, al dadelijk niet om het feit dat de babylonische mythen nergens ondubbelzinnig spreken van een eerste menschenpaar.

Maar de godsdienstgeschiedenis heeft ons geleerd het begrip „paradijs" uit te breiden, en er onder te verstaan een in den oertijd liggend verblijf van vrede en geluk in tegenstelling met de tegenwoordige wereld van lijden en ellende. De overgang van dien paradijstoestand naar het tegenwoordig tranendal kan dan in den loop van verschillende wereldperioden zijn geschied (zoo meest bij de indogermaansche volken), of het gevolg zijn van een „zondeval", waardoor de mensch een stroom van ellende over zich brengt (zoo de Bijbel).

Hoe staat het met deze vraag in Babel? Zooals gezegd, spreken de babylonische mythen niet duidelijk van een eerste menschenpaar. Wel heeft Babel zijn mythen over den oertijd, en noemt ook den naam van enkele figuren: Engidu, Gilgameš, Adapa, Utnapištim, Tagtug. De vraag is of zij worden gedacht als

„paradijs”-bewoners, en als stamvaders van het menschelijk geslacht, of tenminste als typische menschen. Van Engidu en Gilgameš blijkt noch het een noch het ander. Zelfs van een leven in een gelukstoestand blijkt bij hen niets. Ook Utnapištim kan niet in aanmerking komen, omdat zijn gelukstoestand (bestaande in onsterfelijkheid) niet aan het begin, maar aan het einde van zijn aardsche loopbaan ligt: hij is meer een parallel van Henoch en Elia, die werden „weggenomen” — hetzelfde woord wordt van Utnapištim gebruikt — dan van Adam.

Blijven over de figuren van Adapa en Tagtug. Wat Adapa betreft, noemt Zimmern[1]) de stad Eridu, waar Adapa leeft in het heiligdom van zijn god Ea, „eine Art Paradies”, en men kan dat met zeker recht zeggen, want Adapa vertoeft „in de goddelijke woning”[2]), de „aardsche woonplaats” van Ea, maar de stad bewoner Adapa is toch maar een zwakke parallel van den hovenier Adam: de trek dat hij de eerste mensch is, ontbreekt[3]). Toch heeft de Adapa-mythe, evenals het verhaal van Tagtug, zooveel trekken van overeenkomst met het bijbelsch paradijsverhaal, dat wij op beide straks uitvoeriger zullen moeten terugkomen. Het zal ons dan tevens duidelijk worden in hoeverre wij bij deze heroën van een paradijstoestand mogen spreken.

Nu is onlangs een sumerische tekst gepubliceerd[4]) die grooter overeenkomst vertoont met de bijbelsche paradijsvoorstelling dan een der vroeger bekende. Hier is blijkbaar de beschrijving van een aardsch paradijs, gelegen op den berg of in het land Dilmun, waar de god Enki (= Ea) woont. Deze tekst, dateerende uit ± 2000 voor Chr., is nog al geschonden, waardoor het moeielijk is overal den gedachtengang te volgen. Van het leesbare gedeelte dat betrekking heeft op de beschrijving van het paradijs, volge

---

1) AO. I. 3, 29.
2) Kristensen ThT. 1911, 6.
3) Tegen Kristensen Th. T1911, 5.
4) Langdon, epic, 69. Böhl wijdde in StdT. 1916, 433 vv. er een artikel aan.

hier een vrije vertaling, met weglating der veelvuldige herhalingen [1]).

Gij zijt het die rust [2])
In Dilmun, die heilige plaats.
Dilmun is een heilige, een reine plaats.
De plaats waar Enki met zijn gemalin nederligt,
Die plaats is heilig, die plaats is rein.
Zij liggen daar met hun beiden neer,
Enki met zijn goddelijke gemalin.
In Dilmun krast geen raaf,
De stormvogel schreeuwt er niet,
De leeuw verscheurt er niet,
De wolf rooft niet de lammeren,
De hond verschrikt niet de rustende geitenbokjes,
Aan oogziekte of hoofdpijn is niemand lijdende,
Zelfs hoogbejaarden worden niet oud genoemd;
Het reinigingswater ontbreekt niemand in de stad,
Van vernieling der kanalen wordt niemand beschuldigd,
Van bedrog wordt niemand aangeklaagd.
Ninella sprak tot haar vader Enki:
Gij hebt te Dilmun een stad gesticht en haar lot hebt gij bepaald . . . . .

Het slot van deze kolom is afgebroken. Het valt op 't eerste gezicht op hoeveel trekken in deze beschrijving herinneren aan de paradijs-beschrijving in Gen. 2, en niet minder aan het toekomstig paradijs Jes. 11. Jes. 65, 25; Hoz. 2, 20 (St. V. vs. 17) Goden en menschen leven hier samen in eeuwigen vrede, zonder leed of smart. Zelfs de verscheurende dieren vertoonen niet hun boozen aard, en de menschen doen geen zondige daden.

Dat vredeoord wordt blijkbaar gedacht als een menschenmaatschappij, niet als een paradijswoning voor het eerste menschen-

[1]) Een letterlijke vertaling is niet overal mogelijk, en zou op vele plaatsen ook een andere voorstelling wekken dan door den schrijver bedoeld wordt. De oude sumerische poëzie draagt meestal een zeer abrupt karakter.

[2]) De goden worden hier toegesproken.

paar. Ook wordt de naam genoemd: Dilmun. Nu is Dilmun uit verschillende andere teksten bekend, zoo dat wij de ligging ongeveer kunnen aangeven. Delitzsch[1]), Hommel[2]) e.a. houden het voor de grootste der Bahrein- of Aval-eilanden, in den perzischen zeeboezem, daar waar Kaap Rekkan met de arabische kust een scherpen inham vormt. Het eiland ligt midden in dien inham, en wordt voor 4/5 door het vasteland omringd, zoodat het schijnt alsof een breede rivier rondom het eiland stroomt. Deze ligging beantwoordt zoowel aan den Sargontekst, Ann. 369 v.; Chors. 144, waar sprake is van Uperi, den koning van Dilmun, die „in het midden der zee" woont, als met de teksten[3]) waar Dilmun te zamen met Magan en Meluḫḫa wordt genoemd. Stephan Langdon[4]) en Böhl[5]) denken aan de noord-oostelijke kust der persische golf, met inbegrip der eilanden, m.i. op onvoldoende gronden. We hebben blijkbaar met een eiland te doen[6]). Het door een breeden stroom omringde eiland zou in het oude wereldbeeld voortreffelijk passen als mikrokosmisch paradijs, immers de aarde stelde men zich voor ongeveer als een omgekeerde boot, door een breeden stroom omringd. Daar kan dus, vlgs oude sumerische voorstelling, de wieg der menschheid hebben gestaan. Intusschen, zooals gezegd, gaat 't hier niet om de woonplaats van het eerste menschenpaar: 't is een heele stad; in een onvertaalbaren, en dus boven niet weergegeven regel, is sprake van den „raadsman"; blijkbaar is de stadvorst bedoeld. Hier schijnt sprake van een gouden eeuw in den oertijd, zooals we die bij tal van volken kennen, en waaraan een eind gemaakt wordt door een grooten vloed. Immers de rede van Ninella tot Enki, die op de eerste kolom is af-

---

1) Paradies, 178; vgl. Sayce in ET. 1907, 234.
2) Grundriss, 24, 250.
3) Gudea Stat. D. = VAB. I. 78 (Tilmun). CT. XIII, 44 Obv. 16; 5 Rawl. 27 a.
4) Epic. 81 ss.
5) StdT. 1916, 437. Vg. Lods, RThPh. 1916, 279.
6) Zoo ook Streck, Assurbanipal, in: VAB. VII. 3. 780.

gebroken, wordt blijkbaar op de tweede kolom voortgezet, en heeft tot inhoud dat Dilmun door een grooten vloed zal worden verdelgd. Op de derde kolom blijkt dan dat die vloed wordt veroorzaakt door de zonde der menschen, en dat de vromen niet getroffen mogen worden [1]). Uit dien vloed wordt een zekeren Tagtug door toedoen van Enki's goddelijke gemalin in een boot gered, en na zijn redding in een tuin of park geplaatst, Ebaraguldu of Erabgaran geheeten, om dien te bebouwen, terwijl Enki hem zijne geheimen openbaart (?) En dan volgt het verhaal dat door Langdon wordt aangeduid als the sumerian epic of the fall of man, waarbij een verboden boom een rol schijnt te spelen, zie blz. 58 v.

Men kan in beide een soort „paradijs" zien: in de stad Dilmun en in den tuin Ebaraguldu (of Erabgaran). In het eerste verhaal komt dan de trek: eeuwige vrede en afwezigheid van lijden naar voren, in het tweede de „zondeval", zie blz. 103 vv. Maar ook in het eerste verhaal wordt de groote vloed voorgesteld als straf voor de zonde, evenals in het tweede de vloek en 't daarop gevolgde lijden straf voor de overtreding is. 't Kunnen dus twee parallelle verhalen zijn die in elkaars verlengde zijn gelegd (zie blz. 105 vv.), twee „zondeval"-verhalen dus. Waarbij echter moet worden opgemerkt dat de weinige regels, die aan het einde der eerste kolom ontbreken, en waarin de aanleiding tot den vloed zal zijn verhaald, moeielijk het verhaal van een zondeval kunnen hebben bevat, hoogstens de verzekering dat de menschen zondaren zijn [2]).

Langdon meent dan ook dat er vermoedelijk twee keer van een val sprake is, één te Dilmun, een zondeval, en dan, na den

---

[1]) Sayce ET. 1915, 89 ontkent dat hier over een zondvloed gehandeld wordt. Hij denkt aan een „inundation", en vergelijkt Gen. 2, 5 v. waar volgens hem ook sprake is van een edh, die de aarde bevochtigde vóór dat ze bewoonbaar was. Zie de vertaling op blz. 12.

[2]) Langdon meent dat deze tekst undoubtedly starts with the supposition that man in paradise is originally a perfectly moral being; epic 45; en p. 16: there was no sin. De tekst rechtvaardigt nauwelijks zulk een uitspraak. Lods, RThPh. 1916, 272 onderstelt que les hommes négligent le culte d'Enki.

zondvloed, een fall from longevity. Hoe dit zij, met zekerheid is alleen te zeggen, dat Dilmun wordt bedoeld als een gelukkige woonplaats, en dat een groote vloed aan dien toestand een einde maakt. Wat niet wegneemt dat Gen. 2 en 3 er trekken aan kan hebben ontleend.

Het woud van Irnini (zie blz. 46) waarmee A. Jeremias [1]) het paradijs uit Ezech. 28, 13 vergelijkt, is geen menschenparadijs maar een godenwoning, en als zoodanig geen directe parallel van het paradijs in Genesis, dat zeer bepaald als menschenwoning wordt voorgesteld. Ook het „wandelpark" van Ea [2]) (zie blz. 45) schijnt enkel godenwoning. Voor het Adapa-paradijs zie blz. 59 vv.

Een woord „Eden", in de beteekenis van „lusthof" als woonplaats voor de eerste menschen, komt te Babel niet voor. Toch is de naam „eden" waarschijnlijk een babylonisch-sumerisch woord. De spijkerschriftteksten kennen een woord e d i n u. In een syllabaar [3]) komt de dubbele vergelijking voor: e-d i-i n = e-d i-n u en e-d i-i n = ṣ i-e-r u, d.w.z. dat het sumerisch woord edin in het babylonisch-assyrisch als edinu wordt uitgesproken, en beteekent: ṣ ē r u — steppe. Het heeft er allen schijn van dat het bijbelsch woord eden aan dit sumerisch-babylonisch woord ontleend is. Zie hiervoor blz. 113 vv. Een der meest voorkomende verbindingen is g ú-e d i n [4]) (assyr. k i š a d e d i n i), lett.: oever van Edin, met welke aanduiding de naam k i š a d n â r e d i n i schijnt af te wisselen [5]). Blijkens de Gierstèle van

---

[1]) AO. I² 3.39; ATAO.³ 66; vgl. voor de edelsteenen in de godenwoning Gressmann, Eschatologie 109, Anm.

[2]) Vgl. Gen. 3, 8.

[3]) Delitzsch, Les⁵. 103 „Sᵇ 1", r. 89.

[4]) Voor g ú-e d i n n a vooral VAB. I. 38 (Kegel van Entemena), 104 (Gudea Cyl. A), 132 (Gudea Cyl. B) en 26 (kleine zuil van Eannatum), waar gú-edinna een bepaald gebied is van groote vruchtbaarheid: e d i n-d u(g)-g i = het goede veld, dat kostbare tarwe levert, dat door een waterkanaal met de groote rivier (i d-n u n) verbonden is; 't is het geliefde gebied van den god Ningirzu.

[5]) Hommel, Grundriss 245; King, Letters III. 114; Ungnad, Babyl. Briefe, in: VAB. VI. 24.

Eannatum wordt met gú-edin een grensgebied bedoeld tusschen Lagaš en Gišḫu. Het schijnt echter [1]) twijfelachtig of wij bij alle samenstellingen met edin wel met hetzelfde geograph. begrip te doen hebben. Misschien moeten wij onderscheiden een historisch-geografisch edin en een mythologisch. De samenstellingen, waarin edin voorkomt, zijn behalve het reeds genoemde gú-edin voornamelijk de volgende: ur-gú-edin (= priester van gú-edin), nin-gú-edin (meesteres van gu-), gal-edin (man van edin), gin-edin (dienstmaagd van edin), bēl-edin (= heer van edin), Ea-gal-edin (= Ea is de man van edin), ur-e-gal-edin (priester van den tempel van edin); ur-lugal-edin (= priester van den koning van edin [2]). Merkwaardig zijn de combinaties: ú-edin (= plant van edin [3]) nin-ú-edin (meesteres van de plant van edin), muš-bi-edin (slang van de spreuk van edin), en ur-id-edin [4]) (priester van den stroom van edin) [5]). Al deze namen komen voor in historische teksten. In de eigenlijke mythologische litteratuur van Babel, komt de naam Eden als godenland niet voor. En ook als Hommel gelijk heeft, dat het in de genoemde teksten met edin aangeduide gebied elders „godenland" heet [6]), dan wijst dat op zichzelf nog geenszins in de richting van een babylonische paradijsmythe. Dat de Babyloniërs mythologische voorstellingen hadden omtrent een godenland, ligt voor de hand, maar tot nog toe is ons geen tekst

---

1) Vgl. Hommel, Grundriss, 245_2; Aufs. 210f. 335.

2) Is Ninni-Edin, VAB. 158. 1 een variant voor Ninni-Erin? Vgl. Paffrath, Götterlehre 20.

3) Zie blz. 53.

4) Met a-edin (water van edin) VAB. I. 2, Taf. A 3.7, wordt wel 't zelfde bedoeld als met id.

5) Voor de samenstellingen met edin zie Huber, Personennamen, die S. 30 een niet gemotiveerd verband legt tusschen die namen en de „babylonische Paradiesvorstellung". Huber wijst op 't levenskruid in het Gilgameš-epos, en op den kiškanu (zie blz. 45). Maar er is geen enkel bewijs dat een van beide ú-edin (= plant van eden) heette.

6) VAB. I. 155 (Lugalzaggizi 2, 46): ki-an-ki, wat Hommel opvat als ki-dingir-ra-ki = godenland.

bekend, waarin de naam e d i n daarmee in verband wordt gebracht. Wanneer dus — wat inderdaad waarschijnlijk is [1]) — het bijbelsche e d e n verband houdt met 't sumerisch-babylonische e d i n-e d i n u, dan licht het thans voorhanden materiaal ons omtrent den aard van dat verband niet nader in. Zie verder Hfdst. IV.

B. DE PARADIJSBOOMEN.

In de babylonische mythe van Adapa [2]) wordt Adapa ontboden in den hemel van Anu. Bij de hemelpoort treft hij twee goden aan: G i š z i d a en D u m u z i [3]). Deze twee zijn ons van elders bekend onder de namen Ningišzida [4]) en Dumuzi-abzu. Ningišzida is is de speciale god van Gudea, den patesi van Lagaš. Hij draagt slangenkarakter [5]); zijn naam beteekent b ē l i ṣ k i t t i = heer van den boom der waarheid [6]). Bij Gudea [7]) heet hij: zoon van k á-a n-n a. K á-a n-n a is = hemelpoort [8]). Nu wordt bij Gudea [9]) een g i š-k á-a n-n a, een „boom der hemelpoort" vermeld, waardoor de gelijkstelling g i š-k a-a n-n a = g i š-z i-d a zich opdringt. De „boom der hemelpoort" is dus = de boom der waarheid [10]).

[1]) Landersdorfer, Sum. Sprachgut, 51, Zimmern, Akkad. Fremdwörter 43; Theis, Sum. im A. T. 20 ff.

[2]) Zie blz. 61 vv.

[3]) Fragm. 2 voorzijde 20, 25; achterzijde 3, 9.

[4]) Over de identificatie zie Dhorme, Choix XXIX; Hommel Grundr. 395 ff; Schneider in LSSt. V 1 49.

[5]) Léon Heuzey, les deux dragons sacrés de Babylone et leur prototype chaldéen, in: Rev. ass. et d'arch. or. VI. 3, 24 en de afbeelding bij de Sarsec, Déc. pl. 44 No. 2. Bij Boissier II. p. 59 is Ningišzida de god die koorts (ṭi'u) brengt, een d o o d brengende god dus.

[6]) Jeremias ATAO.[3] 76 vertaalt: Herr des Baumes der Rechten. Hehn Gottesidee 312_3: „Herr des aufrechten Holzes."

[7]) Cyl. B 23, 18, in VAB. I, 140, waar Thureau-Dangin onjuist transscribeert d u m u-k a a n-n a-k a m. Men leze: d u m u k á-a n-n a-k a m.

[8]) Gudea Cyl. A 21, 28: VAB. I 112.

[9]) Cyl. A 25, 9: VAB. I 116.

[10]) Vgl. P. Dhorme, RB. N. S. IV 271 ss.

Nu spreekt Gudea in hetzelfde verband[1]) van een g i š-t i, babyl.: i ṣ b a l ā ṭ i = levensboom, die aan de tempelpoort staat. De g i š-k á-a n-n a en de g i š-t i, de boom der waarheid en de boom des levens staan dus aan den ingang des tempels (= des hemels = der godenwoning), zooals in de Adapa-mythe de beide goden Gišzida en Dumuzi aan de poort der godswoning staan. Waar nu, zooals wij zagen, de god Gišzida parallel is met den boom der waarheid, daar schijnt Dumuzi parallel met den boom des levens. Dumu-zi gewoonlijk vertaald door „echte zoon," kan ook vertaald worden: zoon des levens. Misschien hebben we hier met een „Spielerei" te doen, waaraan de babylonische mythologie zoo rijk is. In elk geval is Dumuzi in de babylonische teksten altijd weer de god van het ontwakend leven.

Nu is het duidelijk dat de Gudea-tekst VAB. I 112 een natuurmythologischen achtergrond heeft: de tempel wordt als mikrokosmos beschreven; kosmische grootheden als morgenlicht, heldere hemel, hemelberg, afgrondslang enz. fungeeren als deelen van den tempel. Er is wel geen twijfel aan, of ook met de termen, g i š-k á-a n-n a en g i š-t i worden kosmische grootheden bedoeld.

De g i š-t i (levensboom) als kosmische grootheid is in het oude Oosten wijd verbreid. Kristensen schreef er in ThT. 1908, 215 vv. een scherpzinnig artikel over. Hij toont daar aan hoe de levensboom staat in het land van het goddelijk leven in het Oosten, waar ook volgens het bijbelsch paradijsverhaal de hof van Eden ligt. Tal van afbeeldingen van dien boom zijn bekend: de zon gaat uit den top van den boom omhoog. Deze levensboom symboliseert het voortkomen van het leven uit den dood. Hij staat op de grens van twee werelden, heeft een levens- en een doodzijde. Vandaar dat in plaats van één boom niet zelden twee geteekend worden: ieder der beide werelden, dood en leven, krijgt zijn eigen boom. Die twee boomen samen drukken dus geheel dezelfde gedachte uit als de éene levensboom. Vandaar ook dat

---

[1]) Cyl. A 25, 7: VAB. I 116: g i š-t i k á-e u š-s a-b i.

in vele afbeeldingen de zon tusschen die beide boomen opgaat. Het ideogram voor „opgaan” (aṣū) wordt geschreven met het teeken van twee boomen [1]).



Dezelfde gedachte wordt dus uitgedrukt òf door één, of door twee boomen; stelt men er twee, dan is de eene de boom des levens, de andere de boom des doods [2]). Nu vinden wij in Babel (en ook in Egypte) een nog niet geheel doorzichtig verband tusschen dood en wijsheid, kennis [3]). Beiden, dood en kennis, wonen in de donkere diepten van apsū. Vandaar stijgt alle weten op. In Egypte is 't Osiris, de onderwereldgod, die aan

---

[1]) Barton; Bab. Writing I, 41, no. 170 (Brünnow, List 4290), vgl. I, 70, 282.

[2]) Dezelfde gedachte vindt men ook uitgedrukt door andere emblemen: twee leeuwen, twee bergen, twee torens (vgl. Dombart, Zikkurat und Pyramide 1915, S. 22 ff.) maar altijd gaat de zon tusschen die twee op. Heet de ééne „gisteren” (= dood) dan heet de andere „morgen” (= leven), heet de eene „ingang” (= dood) dan heet de andere „uitgang” (= leven), heet de eene Osiris (= dood) dan heet de andere Rē (= leven); Zie Kristensen t. p. 224.

[3]) Zie Kristensen in ThT. 1911, 11 vv.

de menschen alle wijsheid bracht [1]). In Babel is het Ea, den god der waterdiepten (apsū), die als de god der wijsheid bij uitnemendheid wordt geprezen. Volgens de babylonische scheppingsmythe woonde de oer-wijsheid, door Damascius terecht als *κοσμος νοητος* opgevat, in den nog ongevormden chaos der diepte, en volgens Berosus steeg in den aanvang der wereldgeschiedenis een wezen vol wijsheid, Oannes geheeten, uit de diepte der wateren omhoog, en bracht alle kennis en wetenschap aan de toen nog als dieren levende menschen [2]).

Maar de dood die in apsū woont, is niet de volstrekte tegenstelling van het leven, is niet de dood in volstrekten zin. De Babylonier en ook de Egyptenaar kent geen absoluten dood. De onderwereld is de geheimzinnige bewaarplaats van het leven, dat nog niet als leven openbaar werd. De „dood" is het nog niet ontloken leven. De goden der onderwereld, Ea in Babel, en Osiris in Egypte, zijn dan ook de goden van het in de onderwereld sluimerend leven, scheppergoden dus [3]). Ook de Oannes van Berosus treedt als zoodanig op; hij leert de menschen den landbouw: de kunst om het leven uit den dood te halen. Het voortbrengen van leven is allereerst een daad van wijsheid, meer dan van macht [4]). Daarom de zijn scheppergoden: wijsheidgoden, en wordt ook bij de menschenschepping telkens de wijsheid der goden geroemd. Want „scheppen" is: het leven voortbrengen uit den dood. Kinderen verwekken is ook een scheppingsdaad, ze wordt ook in Israel genoemd met een naam die „kennen" (ידע) aanduidt. En als in het paradijsverhaal (zie Hfdst. IV) de menschen van den boom der kennis hebben

---

[1]) Plutarchus, de Iside et Osiride, Cap. 13 ss.

[2]) Eusebius, Chron. I, ed. Schoene, p. 13; het desbetreffend stuk vertaald bij A. Jeremias HAOG. 17.

[3]) Voor Ea zie Jastrow, Rel. passim; Hehn, Gottesidee, 26 ff; Paffrath, Götterlehre, passim; HAOG. passim; ATAO[3]. passim; voor Osiris, Frazer GB. IV 267 ss.; Moret, Mystères Egyptiens en Roix et Dieux d'Egypte; Breasted, Development of Religion and thought in ancient Egypt, 1912.

[4]) Vgl. Ps. 104, 24; Spr. 3, 19.

gegeten, erkennen ze „dat zij naakt zijn", een verzwakte aanduiding van het bewustworden van hun levenwekkend vermogen. In denzelfden gedachtengang zijn de boom des levens en de boom des doods geen volstrekte tegenstellingen, de een is het symbool van het ontwaakte, de andere van het sluimerend leven.

Nu is er in de babylonische teksten bovendien sprake van een mythische boom, in het sumerisch g i š-k í n of g i š-g á n--a b z u [1]) geheeten. Gudea zegt dat zijn tempelspits zich boven de landen verheft als de top van den g i š-g á n-a b z u. Omtrent dezen g i š k í n hooren we meer in den veelbesproken tekst van „den boom van Eridu" [2]). De tekt luidt:

In Eridu groeide een donkere kiškanū (sum. g i š k í n), die aan een heilige plaats geschapen is; zijn aanzien is zuiver lapislazuli, hij strekt zich uit naar apsū.

't Is het wandelpark van (den god) Ea, in het weelderige Eridu.

Het is zijn woning op aarde.

Zijn woonplaats is het rustoord voor (de godin) Bau in een reine woning wier schaduw zich uitstrekt als van een woud [3]), waarin niemand doordringt. Daar zijn de goden Šamaš en Dumuzi tusschen de monding der beide stroomen.

Hier hebben wij te doen met een heilige boom in een godentuin, het „wandelpark" [4]) van Ea. Dhorme [5]) houdt den kiškanū-boom op m. i. onvoldoende gronden voor identiek met den gišti, den levensboom van Gudea [6]). De naam g i š-k í n is ook te

[1]) Gudea, Cyl. A. 21. 22: VAB. I. 112.

[2]) CT. XVI pl. 46 r. 184 vv. Transscriptie en vertaling bij Dhorme, Choix 98 s. Driver Gen^2. 52 noemt dezen tekst in its general conception a counterpart of the hebr. „garden of God". Opmerkelijk is dat VAB. I 121. 21 vv. de g i š-g á n-a b z u in verband wordt gebracht met de ušu-slang van den afgrond.

[3]) k i š t u.

[4]) t a l a k t u, vgl. Gen. 3. 8.

[5]) RB. N. S. IV 271 ss.; vgl. Pinches OT. 75.

[6]) Eerdmans ThT. 1905, 495 merkt op dat uit niets blijkt dat de kiškanū-boom een levensboom is.

onzeker om ons te kunnen inlichten. Men kan vertalen: boom van den tuin, boom van het gebod, boom van het midden [1]). De naam giškín laat al deze vertalingen toe [2]). Hommel [3]) vertaalt „orakelboom", en leest giš-ḫar. Het is niet uitgesloten dat hier inderdaad een levensboom wordt bedoeld, maar 't is niet bewijsbaar.

Nog in andere teksten wil men den levensboom vinden. In het Gilgameš-epos is sprake van een godenwoning, het heiligdom van Irnini (= Ištar). Die godenwoning ligt op een berg, en wordt door een vreeselijken wachter Ḫumbaba [4]) bewaakt. In het epos wordt deze godswoning het „cederwoud" genoemd. Gilgameš en zijn vriend Engidu trachten er in door te dringen, klaarblijkelijk met de bedoeling om Ḫumbaba te dooden. Op dit punt begint de 5e tafel:

Ze stellen zich op en aanschouwen het woud,
ze beschouwen de hoogte van den ceder,
ze beschouwen den toegang tot het woud
waar Ḫumbaba wandelt, en zijn schreden zet.
De wegen zijn goed gebaand, goed gebaand is het pad,
ze zien den cederberg, de woonplaats der goden, het heiligdom van Irnini.
Vóór den berg pronkt de ceder met hare pracht;
Zijn heerlijke schaduw is vol genot.

Hier wordt met zooveel woorden gezegd dat 't handelt over een godswoning, terwijl meer dan eens wordt verzekerd dat de toegang aan menschen is ontzegd:

---

1) Vgl. Gen. 2, 9: de levensboom „in het midden van den hof".

2) Barton Bab. writtng II 188 s.

3) Grundr. 276, 367_4. Als orakelboom houdt Sayce (ET. 1908, 471) hem voor de „tree of knowledge". Sayce meent dat kin = tēr-tu = thora.

4) Ḫumbaba is misschien de naam van een Elamitschen god: H. de Genouillac, TSA. LII; G. Hüsing, die einheimischen Quellen zur geschichte Elams I 95 f., in: Ass. Bibl. XXIV. I. Gressmann in: Gilg. epos 107. 111, 77; KB. VI 437, 441 f.

Wie afdaalt in het woud, wordt door zwakheid overmand.

Evenals in den Eridu-tekst wordt één boom afzonderlijk genoemd, dáár waarschijnlijk een palm, hier een ceder[1]). En daar 't hier om een godswoning handelt, denkt men onwillekeurig aan een levensboom. Deze trek van een hoogen ceder als „boom Gods" te midden der cederen van Gods hof keert terug bij den profeet, die zeker met babylonisch materiaal werkte: Ezechiël. In het 31e hoofdst. wordt geteekend hoe de koning van Egypte als de hoogste en schoonste ceder pronkt, in den hof van Eden[2]). Dat de profeet in dit verband den naam Eden noemt, is te merkwaardiger omdat het Genesis-verhaal niet van cederen spreekt, want er blijkt uit dat de teekening der godenwoning niet aan één voorbeeld gebonden was. Er moet in Babel meer dan één verhaal geloopen hebben omtrent den heiligen boom in de godswoning. Naast de ceder komt de palm[3]) voor, en ook de wijnstok[4]). De ceder als heilige boom kan niet in Babel zijn oorsprong hebben; de ceder is in Babel onbekend. We hebben waarschijnlijk te doen met minstens drie reeksen van paradijsverhalen, ieder met een eigen land van herkomst, en die resp. spreken van een ceder, een palm en een wijnstok als levensboom. Natuurlijk is de plaats van herkomst van zulke verhalen niet met zekerheid aan te wijzen. Voor het cederparadijs zou men kunnen wijzen naar de hoogvlakte van Elam, in verband met den misschien elamitischen naam Ḫumbaba, maar de bij Lucianus[5]) voorkomende naam Kombabos, de

---

[1]) Gressmann t. p. 106f ontkent dit. Hij beweert dat (iṣu) erinu als collectief sing. moet worden opgevat. Ik geloof niet dat dit juist is. Vgl. Wünsche EOL. I 52; KB. VI 1, 453; Jeremias, ATAO[3] 80; ThLZ. 1901, 34.

[2]) Vgl. voor den ceder in de israelietische godswoning ook Gressmann, Eschatologie 105.

[3]) Zie blz. 76. Meestal denkt men bij den ḳiškanū-boom te Eridu aan een palm, en niet aan een ceder. Men kan zich te Eridu ook moeielijk ceders denken.

[4]) Wijnstok = g e š t i n, lett. levensboom; de wijn is „levensdrank". Vgl. de oude avondmaalsopvatting als een *φαρμακον της ἀθανασιας*.

[5]) de dea Syria § 17 ss. Vgl. J. Garstang, Syr. godd. 58 note 35.

eunuch van Stratonika, dringt zich nog eer ter vergelijking op [1]). En daarmee komen we in dat bergland van Noord-Syrië. De beschrijving in Ez. 31, en nog duidelijker 28, 13 vv. van den godstuin Eden gelegen op den heiligen berg, bedekt met cederen, is dan ontstaan uit een combinatie van beide voorstellingsreeksen: godentuin (met palm of wijnstok) en godenberg (met ceder). En de vraag doet zich voor of de moeielijk verstaanbare verzen Ez. 28. 14, 16, waar de koning van Tyrus „een beschermende cherub" wordt genoemd, die wegens zijn zonde wordt verdelgd, niet de israelietische interpretatie is van den dood van Ḫumbaba, wiens dood eveneens straf voor zijn zonde schijnt te zijn [2]).

Ondanks alle verschil in teekening is de overeenkomst tusschen het „paradijs" van Eridu en dat van de cederberg zoo groot, dat het moeielijk is het innerlijk verband te ontkennen. Beide heeten k i š t u = woud, in beide vinden we een heilige boom afzonderlijk genoemd, die in den Eridu-tekst giš-kín, in 't Gilgamešepos iṣ erinu heet, in beide wordt die boom bewaakt door speciaal daarvoor aangestelde mythische figuren, beide zijn talaktu-plaatsen voor de godheid, beide zijn voor den mensch ontoegankelijk. Beide bewegen zich dus in dezelfde mythologische sfeer.

Men kan opmerken dat een ceder al heel weinig geschikt is, om als levensboom te fungeeren, omdat de vruchten van den ceder niet worden gegeten. Dat is stellig juist, maar in tal van sumerische teksten wordt melding gemaakt van cederolie als „levensolie", „reine olie", „bezweringsolie", „reinigingsolie" enz. [3]), en wat meer zegt, bekend is de groote rol die de pijnboom (een ceder-soort) in tal van onsterfelijkheids en opstandingsriten speelt [4]).

---

1) Vg. Gressmann, Gilg. epos 111 ff.

2) Gressmann, in: Gilg. epos 107. De zeer corrupte tekst van Ezechiel maakt stellige uitspraken bezwaarlijk.

3) Vgl. Gressmann in; Gilg. epos 112_3; OLZ. XIX 146.

4) RHR. LXX 57_2; Lagrange, Rel. Sem. 352; Nikel BZ. III 31; Frazer GB. VI passim. Lagrange, RB. 1897 376 wijst op de pouvoir vivifiant de la pomme du pin ou fruit du cèdre. Maar bovendien zijn er gegevens (zie blz. 53), dat 't bij den levensboom niet uitsluitend om de v r u c h t gaat.

Er is m. i. geen twijfel of de mysterieuze eigenschappen van den ceder maken de toepassing op den levensboom mogelijk. Op de sterk geschonden 9e tafel van het Gilgameš-epos is eveneens sprake van een ceder in een godentuin. Gilgameš, verschrikt door den dood van zijn vriend Engidu, begeeft zich op weg naar den eenige die eeuwige onsterfelijkheid van de goden verwierf: Utnapištim aan de monding der stroomen. Op weg daarheen passeert hij den berg Māšu, waar schorpioenmenschen als poortwachters fungeeren, dan bereikt hij een godentuin aan de zee. De tekst is te zeer geschonden om zekerheid te krijgen of hier één afzonderlijke ceder wordt genoemd, maar 't schijnt wel zoo. In elk geval is er sprake van een i ṣ e r i n u:

de [?] draagt zijne vrucht
behangen met takken, aangenaam om te zien[1])
lapislazuli draagt .....
hij draagt vruchten, begeerlijk om te aanschouwen[2])

In den regel die onmiddelijk hieraan voorafgaat, schijnt die boom te heeten „boom der goden (i ṣ-ṣ u [š]a i l ā n i), evenals in den laatsten regel van de 9e tafel[3]). De aanhef der 10e tafel stelt het buiten twijfel dat wij te doen hebben met een godenwoning: „de godin Siduri-Sabītu zit er op den troon der zee[4])".

In de tot hiertoe genoemde teksten was enkel sprake van een godenwoning met een afzonderlijk genoemden boom (des levens ?). Van eenige verhouding van dien boom tot m e n s c h e n was nog geen sprake, noch van menschen die in de godenwoning vertoevende, van den boom eten, ook blijkt niet nadrukkelijk dat menschen er naar trachten. In dien zin kan dus, ook al is de bedoelde boom als levensboom op te vatten, bij geen der be-

[1]) A-n a d a-g a-l a t ṭ a-b a t.
[2]) A-n a a-m a-r i ṣ a-a-a-a ḫ, vgl. dezelfde uitdrukkingen in Gen. 3, 6.
[3]) Dhorme, Choix 276.
[4]) Šurpu Taf. II r. 172 wordt ze als beschermster des levens genoemd.

sproken teksten van een parallel met Genesis sprake zijn. Hoogstens kan de boom in den godentuin van Eridu of de godenberg in het Gilgameš-epos trekken aan de paradijsboomen in het Genesisverhaal hebben verstrekt. Maar er zijn ook babylonische gegevens die dichter bij — schijnen te — staan.

In de eerste plaats de veelbesproken afbeeldingen op den zgn. „zondevalcylinder", uit het Britsch Museum, zie afb. We zien



een palmboom met 7 takken, en aan iedere zijde een bundel dadels naar beneden hangende. Ter weerszijden van den boom zit een figuur, op een vierkant voorwerp. De figuur rechts is blijkbaar als man bedoeld, zijn hoofdbedekking is met twee horens voorzien, en ook zijn hoofddeksel zelf is anders dan van de figuur links, waarmee blijkens de hoofdbedekking een vrouw schijnt te zijn aangeduid. Beide figuren dragen een kleed dat tot de knieën reikt; beide strekken een hand uit naar den boom; achter de „vrouw" is geteekend de figuur van een zich op haar staart oprichtende slang, wier kop tot vlak boven het hoofd der vrouw uitsteekt. Deze afbeelding is, sedert ze voor 't eerst door George Smith in zijn Chaldean Genesis naar een penteekening werd gepubliceerd[3]), het voorwerp geweest van

[3]) Afbeeldingen zijn weergegeven o.a. Gressmann, TuB II. 107 Abb. 219; Delitzsch, Mehr Licht 49; das Land ohne Heimkehr 8; Jeremias, ATAO^3. 89; Ward, Cylinders n^0. 388; Jastrow, Atl. Abb. 165; Clay Light 83.

eindelooze discussies. George Smith zelf hield de voorstelling voor „without question as a representation of the Temptation" in Gen. 3, en velen volgden zijn voetspoor met meer of minder overtuiging. En daartegenover verklaarde een niet minder groote groep van onderzoekers zich tegen de gelijkstelling met het bijbelsch zondeval-verhaal[1]). Het feit dat één der beide figuren

---

[1]) Enkele van de meest kenmerkende uitingen om het groote verschil in meening te doen voelen, mogen hier volgen. Baudissin, Stud. I, 291 zegt dat de voorstelling unabweislich an die alttestamentliche Paradieseserzählung erinnert. En S. 260: Niemand wird diese Abbildung betrachten können, ohne dadurch en die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall erinnert zu werden. Lenormant Or.[2] 75: il est bien difficile de ne pas rapprocher cette plante mysterieuse, en qui tout fait voir un symbole religieux de premier ordre, des fameux arbres de la vie et (sic!) de la science, qui jouent un rôle si considérable dons l'histoire du premier péché. En p. 91 zegt deze auteur van de afbeelding: alle ne se prête à aucune autre explication. Met deze opvatting zijn Friedr. Delitzsch, Paradies 90 f; Babel u. Bibel I, 37 f, Pinches OT. 79; Hommel Denkm.[2] 22 f e. a. het eens. — Driver, Gen.[2] 53 meent dat de bedoelde afbeelding recalls forcibly Gen. 3, maar voegt er aan toe: it is hasardous to suppose it to represent the babylonian story of the temptation; Jeremias ATAO.[3] 89 vindt de houding verdacht en evenals AO. I 3. 38_2 denkt hij aan Utnapištim en zijn vrouw bij den levensboom. Bezold, Keilins. 38 acht het verband met Gen. 3 durchaus nicht mit Notwendigkeit aanwezig; Friedr. Delitzsch, Mehr Licht 49 is ook al voorzichtiger geworden en spreekt van sehr möglicherweise verband met Genesis. Jastrow Atl. Text Sp. 99 zegt dat het in betrekking tot het bijbelsch verhaal zu stehen scheint. Zimmern KAT.[3] 529 acht het verband äussert fraglich, en AO. II 3. 25 bis jetzt nicht zu erweisen. Budde Urg. 78 vindt 't al te merkwaardig dass die ersten Menschen schon so behaglich auf gut gebauten Schemeln sitzen und vollends dass sie so volständig bekleidet sind. Budde noemt ook andere bezwaren: de plaats en de houding van de slang, verder dat beide figuren tegelijk de hand naar den boom uitstrekken, dat 't volstrekt onzeker is dat de figuur links een vrouw is, ja zelfs dat de „slang" wellicht geen slang is, maar een decoratief element (anderen zeggen: een scheur in den steen!), dat geen enkele tekst te Babel is gevonden die op zoo'n verzoekingsgeschiedenis slaat enz. Wat die „slang" betreft, zegt Lagrange R.B. 1897, 376: ceux qui ont vu la pierre affirment que le serpent n'existe pas. Toute analogie disparaît. Vlgs. Wünsche EOL. II 247 heeft zich de overeenkomst als trüglich erwiesen, en Meinhold Urg. 106 noemt de overeenstemming eine längst widerlegte Meinung. Ook Jensen, Chr. Welt 1902, 488; Gunkel, Gen.[3] 38, Isr. u. Bab. 25, Bennewitz, Sünde 157; Nikel BZ. III 28 en

een gehoornde muts draagt, en daarmee eigenlijk als godheid gekarakteriseerd wordt, lijkt mij niet zulk een ernstig bezwaar als Feldmann[1]) meent, daar de babylonische mensch-typen als Adapa, Gilgameš, Utnapištim, ook meer halfgoden dan menschen zijn. Ook niet dat ze beide tegelijk de hand naar den boom uitstrekken, want geen enkele babylonische mythe vinden we geheel onveranderd in het O. T. terug. Als 't gaat om een babylonische parallel met het Genesis-verhaal moeten we ons er voor hoeden dat we ter wille van de boomen het woud niet zien. Ook dat de houding van de slang achter den rug der vrouw voor zoo'n verleidings-scène ongeschikt zou zijn, kan ik niet inzien. Om de vrouw iets in het oor te fluisteren, is hare houding zelfs karakteristiek. Ook de compleete bekleeding der beide figuren, acht ik niet zoo'n ernstig bezwaar: Waarom moeten de Babyloniërs hun voorvaderen als naakt hebben gedacht? Maar vooral de gemakkelijk en rustig zittende houding der beide figuren verzet zich tegen de interpretatie dat we hier hebben te doen met een steelsgewijze genoten vrucht. Het komt mij voor dat wij tot nader orde deze afbeelding hebben te zien als een als een in de lange rij van afbeeldingen, bekend als „de levensboom met genieën", door Ward t. p. behandeld in het 38e hoofdstuk: The tree of life. Verreweg het grootste getal dezer afbeeldingen vertoont onmiskenbaar het beeld van een palmboom, soms sterk gestyleerd. Op enkele

---

vele anderen betwijfelden of bestreden het verband met Genesis 3. — Ward Cylinders p. 131 s. meent dat de beide figuren wèl een man en een vrouw voorstellen, en de „slang" wèl een slang, maar hij ziet er goden, geen menschen, in. Hij vergelijkt een cylinder uit het Haagsch Museum, Ward n⁰. 389, welke afbeelding hij verklaart als een vegetatiegodin, die ten behoeve der menschen vruchten plukt. Het tweetal acht hij aanwezig enkel voor de symmetrie. En daarmee in vergelijking gebracht, is vlgs. Ward de zgn. „zondevalcylinder" de afbeelding van een mannelijken en een vrouwelijke vegetatiegod, in dit geval Ningirzu en Bau. Ward acht echter ook deze verklaring slechts very possible. Wat de slang betreft, het vegetatie-karakter van Ningirzu is bekend.

[1]) Paradies 185. H. Prinz, Symbolik, passim houdt de „Hörnerkrone" voor uitsluitend godenattribuut.

afbeeldingen zijn duidelijk meerdere emblemen dooreengewerkt, en zien we een palmboom met eikelvormige vrucht [1]). Het nadere omtrent deze afbeeldingen zie blz. 76 v. Hier zij al vast opgemerkt dat door het ontbreken van een verklarenden tekst geen dezer voorstellingen met voldoende duidelijkheid spreekt, om er vérdragende conclusies op te bouwen.

Naast den levensboom is er in de babylonische teksten telkens sprake van een levensplant en levensspijze, sumerisch ú[2]). De naam ú zonder meer beteekent niet anders dan gewone spijze en gewoon kruid. Huber[3]) gaat te ver als hij zegt: die eigentliche Bedeuting des Namens wird wohl eine Art Lebenskraut sein. Hoewel: ook zonder nadere aanduiding als l e v e n s-plant, heeft de naam niet zelden mythologische beteekenis. Zoo in de combinatie: ú-e d i n a = (levens)plant van Eden, waarnnaast: n i n -ú-e d i n a en l u g a l-ú-e d i n a, resp. meesteres en heer van de plant Eden [4]). Ook komt de toevoeging t i n of t i l (= leven) er dikwijls bij: ú-t i-l a, ú-n a m-t i-l a = plant, of voedsel des levens [5]). De god Marduk, „die de dooden levend maakt" heet „heer der levensplant" [6]). Dat „dooden opwekken" geschiedt door middel van de levensplant: wij waren doode honden, maar de heer koning heeft ons weer levend gemaakt door de levensplant aan onzen neus te leggen [7]). Het schijnt dat reeds de aanraking met de levensplant voldoende was, wanneer n.l. die afbeeldingen [8])

---

1) Ward n⁰. 679, 682, 685, 686, 688, 694, 696.

2) ú is zoowel plant (š a m m u) als voedsel (a k ā l u of m ā k a l ū) in dit geval soms met de bijvoeging kú, dus ú-kú = m ā k a l ū.

3) Personennamen 34.

4) Voor deze namen zie Huber, Personennamen 34 f.; 168.

5) Voor de pll. zie KAT.³ 523 f. VAB. I 214 d. 12 een tempel: ē-ú-n a m-t i-l a.

6) BA. V. 360; Craig, Rel. Texts I 59.

7) Š a m m u b a l ā ṭ i a n a n a ḫ ī r i n i i l t a k a n: Harper Assyr. Lett. n⁰. 771. Hier is dus geen sprake van het e t e n van den levensplant maar alleen van het ruiken van zijn geur. Met dit ruiken zijn te vergelijken de egypt. afbeeldingen, waar den koning het levensteeken aan den neus gehouden wordt, Erman Aeg. Rel.² 83, Abb. 65.

8) Jastrow, Atlas, Abb. 56, Ward, Cylinders, n⁰. 673.

waar een gevleugelde figuur als welke gewoonlijk bij den „levensboom" wordt aangetroffen, van achteren den koning met de vrucht (?) van den „levensboom" aanraakt, tot deze voorstellingsreeks behooren. Zie echter blz. 78 vv.

Van een tweede, evenmin duidelijk sprekende groep, geeft Janneau[1]) een voorbeeld. De teekening dateert uit den tijd der Ur-dynastie. Een god (blijkbaar Ningirzu) wordt zittend voorgesteld, een officiant vòòr hem plengt water, terwijl de god hem een takje (van den levensboom?) toesteekt[2]). Prinz[3]) noemt dat takje een „Buschszepter", en weet niet hoe het te verklaren, maar oppert het vermoeden dat het een embleem is „in Beziehung zur Vegetation". Het heeft dan natuurlijk met de levensplant niets te maken. Janneau ziet er een „arbre de vie" in. Zekerheid is in deze niet te krijgen.

Een derde groep is al even onzeker. 't Geldt hier de voorstelling van „the spouting vase[4])". Een god houdt een vaas, waaruit waterstralen vloeien, en waaruit niet zelden een plant ontspruit. Denkt men bij levenswater (mē balāṭi) met Prins[5]) aan „alles fliessende Wasser schlechthin" dan ontloopt men de moeielijkheid, en heeft de heele vraag naar de beteekenis der bedoelde afbeelding in dit verband geen zin meer. Maar de mythologische teksten in Babel bedoelen met „levenswater" en „levensplant" niet vloeiend water en levende planten; ze bedoelen water en plant met zeer bepaalde eigenschappen.

Wenden wij ons van de onzekere afbeeldingen tot de teksten.

In de eerste plaats het Gilgameš-epos.

Als Gilgameš bij zijn zoeken naar het geheim des levens het

---

1) Une dyn. Chald. 35 fig. XI; Prinz, Symbolik 133_2 noemt de teekening van Janneau „ganz unzuverlässig."

2) Vgl. de afbeeldingen bij Prinz, Symbolik, Tafel XI, 5 en 9; waar de god Ramman een dergelijk takje in de hand houdt; Jastow Atlas, Abb 154 v., 182.

3) t. p. 127 f.

4) Ward, Cylinders, n⁰. 368a, 650; Jastrow Atlas, Abb. 191, vgl. Prinz, Symbolik 133 ff.,

5) t. p. 134.

Ḫumbaba-woud en het godenpark bij de zee is gepasseerd (zie blz. 46, 49) zet hij zijn tocht voort naar het geheimzinnige land waar Utnapištim woont. Utnapištim is de eenige die aan het algemeene doodslot bij den zondvloed ontkwam, en woont nu als onsterfelijke aan de monding der stroomen. Gilgameš wil van hem weten hoe hij onsterfelijk geworden is, om ook zelf dat voorrecht te verwerven. De woorden waarmee de god Šamaš en (volgens een variant) de godin Sabītu den reiziger aanspreken, zijn weinig bemoedigend:

Gilgameš, waarheen loopt gij?
Het leven dat gij zoekt, vindt gij toch niet!
Toen de goden de menschen schiepen,
Stelden ze voor de menschen den dood;
Het leven behielden ze voor zichzelf[1]).

De bezwaren der reis worden breed en met mythologische trekken uitgemeten, hij moet o. a. dwars over de „wateren des doods", een weg dien nog geen mensch heeft betreden, maar Gilgameš overwint alle hindernissen, en staat voor Utnapištim met de vraag hoe hij de onsterfelijkheid verwierf. Deze verhaalt hem hoe hij bij den grooten vloed door de goden werd weggenomen, maar geeft hem meteen te verstaan, dat hij, Gilgameš, op 't zelfde geluk niet hopen mag. Maar als Gilgameš aanhoudt, zwicht Utnapištim mede door 't aandringen zijner vrouw, en openbaart aan Gilgameš het geheim, waardoor hij de onsterfelijkheid zal kunnen bereiken: diep in de wateren van apsū verborgen, groeit een plant (š a m m u) die hij naar boven moet halen. Gilgameš doet dat en dan volgt:

Gilgameš zeide tot hem, tot Ur-šanabi, den schipper:
Ur-šanabi, deze plant, is een plant der belofte (?)

---

[1]) Meissnersche fragment Kol. III in MVAG. 1902; vertaling door Ungnad, Gilg. epos 72; TuB. 49 f. Dhorme, Choix 298 s; Weber, Litt. 88 ff.

waardoor een mensch zijn wensch (?) bereikt.
Ik zal ze naar 't heerlijke Uruk brengen, en ik zal er van laten eten, ik zal de plant verdeelen.....
haar naam is: als grijsaard wordt de mensch weer jong [1])
Ik zal er ook van eten om weer jong te worden.
. . . .
Toen zag Gilgameš een vijver, welks water koel was,
Hij daalde er in af, en baadde zich in het water;
Een slang [2]) rook den geur der plant
. . . . . . steeg omhoog, en nam de plant . . . . .
Dan barst Gilgameš los in luid gejammer, en keert troosteloos naar Uruk terug [3]).

Omtrent de beteekenis dezer levensplant kan geen gegronde twijfel bestaan: ze is het middel ter onsterfelijkheid. Wie er van eet ontkomt aan het doodslot, en heeft eeuwige jeugd. Gilgameš

---

[1]) ši-i-bu iṣ-ṣa-ḫ̮ir amēlu.

[2]) ṣiru.

[3]) Jensen KB. VI I 250, 516 beweert op grond van een min of meer willekeurige tekstherstelling, dat het bedoelde kruid geen levenskruid is, maar een tooverkruid, waardoor Gilgameš veilig zijn vaderland zou kunnen bereiken. Gilgameš zelf zou er ten onrechte de kracht van levensplant aan hebben toegekend. „Wie er dazu kommt, scheint seltsam"! voegt Jensen er aan toe. J. Morgenstern, ZA. 1914/15, 284 ff. toont het onbevredigende van Jensen's opvatting aan, en geeft een eigen verklaring van de het levenskruid roovende slang. Morgenstern meent dat de bedoeling is dat de slang het levenskruid niet alleen rooft, maar ook opeet, en daardoor het vermogen krijgt van eeuwige jeugd. De schrijver betoogt dan, hoe bij tal van volken, ook Semieten, de voorstelling bestond dat eeuwige jeugd verkregen wordt door telkens van huid te verwisselen (zooals de slang), of van veeren (zooals de adelaar), of door met nieuwe leden te verrijzen (als de phoenix). Dat vermogen, om, door afleggen van de oude huid telkens tot nieuw leven te komen, werd verkregen door het levenskruid, en als Gilgameš er van gegeten had, zou hij telkens zijn oude huid als een slang hebben kunnen afleggen, en een nieuw leven beginnen. Nu de slang het kruid rooft, ontvangt zij dat vermogen, en Gilgameš sterft. Morgenstern grondt zijn opvatting op het moeielijk verstaanbare slot der elfde tafel (vlgs. de nummering van Gressmann r. 251 vv.) waar Gilgameš van zijn malu en mašku moet worden ontdaan, welke woorden Morgenstern vertaalt door „huid".

bereikt door een ongelukkig toeval de onsterfelijkheid niet: een slang rooft de begeerde plant. Verband tusschen dood en zonde wordt hier in het geheel niet gelegd, 't is „bij ongeluk" dat hij 't eeuwige leven mist. Het epos beweegt zich in deze gedachtensfeer: er is een levensplant, waarvan het gebruik onsterfelijkheid geeft maar voor de menschen is ze niet bestemd: zij zijn sterfelijk [1]). De trek dat de levensplant in de diepte van apsū verborgen is, zou men kunnen verklaren volgens de meer voorkomende voorstelling van het levenswater in de onderwereld [2]). Overigens maakt het zeer samengesteld karakter van het Gilgameš-epos het mogelijk, zoo niet waarschijnlijk, dat sommige bijeen behoorende elementen uitelkaar zijn genomen [3]). Het verhaal zou de levensplant doen verwachten in de onmiddelijke nabijheid van Utnapištim zelf, en dezen als bewoner van de godswoning. Tot viermaal toe vinden we in de beschrijving van Gilgameš' tocht fragmenten van een godenverblijf: het Ḫumbaba-woud, de berg Māšu met de schorpioenmenschen, het godenpark bij de zee waar Sabītu op den troon zit, en Utnapištims woning, terwijl ten slotte de levensplant, het attribuut der godswoning, nog weer op een andere plaats zich bevindt. De gedachte dringt zich op, dat terwille van de dramatiek van het verhaal deze oorspronkelijk bijeen behoorende trekken zijn uiteengelegd,

---

[1]) Al is Gilgameš „voor twee derde god en voor een derde mensch" uit de woorden van Sabītu blijkt duidelijk dat hij als mensch naar de onsterfelijkheid streeft. De voorstelling van een onsterfelijkheid gevende levensplant, die voor menschen onbereikbaar is, vond de verste verbreiding in de tallooze vormen van den zgn. Alexanderroman, nl. in de episode van Alexanders tocht naar de levensbron, die eveneens vergeefsch is. Zie Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums, 1901; Friedländer, Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende in ARW. XIII. 161 ff.; Bruno Meissner, Alexander und Gilgamos 1894; A. Wünsche, Alexanders Zug nach dem Lebensquell, Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur 1898, en: die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, in EOL. I 127 ff; Gressmann in: Gilg. epos 152 ff, Leo Archipresbiter, der Alexanderroman untersucht und herausgegeben von Fr. Pfister 1913; vgl. ThLZ. 1911, 796.

[2]) B.v. in „Ištars hellevaart".

[3]) Gressmann, in: Gilg. epos 160 ff.

waarbij de levensplant terechtkwam in de donkere diepte van den kosmischen dood waaruit alle leven ontspringt[1]).

Prinz[2]) ziet in sommige Gilgameš-afbeeldingen den held met 't levenswater en 't levenskruid voorzien, alzoo: „das Bild eines Helden der Urzeit, der gewaltige Taten volbracht hat, der das Lebenswasser und Lebenskraut errungen hat, und damit gottähnlich, aber nicht gottgleich geworden ist". Maar Prinz erkent zelf dat het Gilgameš-epos met die voorstelling in strijd is. Wat voor Prinz te bezwarender is, daar volgens hem doorgaans de beeldende kunst neerslag is van een religieuze metaphoor, die zich in de legende uitdrukt, en daarna „erstarrt" tot platvloersche werkelijkheid. Prinz neemt daarom aan „dass neben der Sage von Gilgameš, der ihn trotz aller Gottähnlichkeit als Menschen sterben lässt, eine andere Fassung der Sage existiert hat, die ihn das Lebenswasser und Lebenskraut und somit das ewige Leben gewinnen lässt. Het komt mij uiterst gewaagd voor op grond van onzekere afbeeldingen, zonder begeleidenden tekst, zulke constructies te bouwen; het staat immers niet eens vast dat wij bij die bedoelde afbeeldingen aan levenswater en levenskruid moet denken.

Ook in het op blz. 35 vv. genoemde Langdonsche fragment, waarvan de aanhef levendig herinnerde aan de bijb. paradijsvoorstelling, is sprake van bepaalde boomen, die staan in een tuin of park Ebaraguldu of Erabgaran, welke tuin als goden-

---

[1]) In latere omenteksten speelt het motief van den het leven zoekenden Gilgameš een rol. Afgezien van de Gilgameš-omina zelf, waarvan een voorbeeld in Haupt NE. 88 n⁰. 49 (vgl. KB. VI 1, 150 f., Dhorme, Choix 224 s.) worden b.v. Sargon (Jastrow Rel. II, 227 ff. PSBA. 1915, 232 ss.) en Assurbanipal (ZA. 1910, 168 ff. vgl. Streck, Assurbanipal I CLXXV in VAB. VII. I) met Gilgameš-trekken geteekend: een moeilijke tocht, naar 't verre Westen, dwars door de landen, dwars over rivieren en zeeën. In 't Assurbanipal-verhaal is 't doel: het vinden van het akal balāṭi, het levensvoedsel. In 't Sargon-verhaal (een veroveringstocht) zijn de Gilgameštrekken tot in kleine bijzonderheden uitgewerkt, maar geen van beide weet van een levensplant op de bodem der zee. Voor dien tocht van Sargon zie blz. 67 vv.

[2]) Symbolik, 106 ff.

park wordt aangeduid: 't is Enki's (= Ea's) woonplaats. Na den zondvloed is die tuin aan den zondvloedheld Tagtug ter woonplaats en ter bebouwing toevertrouwd, terwijl Enki hem zijn geheimen toevertrouwd = hem wijsheid verleent. Verschillende planten in dien tuin worden met name genoemd, met de uitdrukkelijke bijvoeging dat hij daarvan plukken en eten mag (zie vertaling blz. 103 v.v.). Dan volgt het verhaal dat Tagtug ook plukt en eet van een plant, a m ḫ a r u genaamd, die onder de vorige planten niet genoemd was, blijkbaar dus niet behoorde tot de planten waarvan Tagtug eten mocht. Op zijn eten volgt dan ook een goddelijke vloek. Deze a m ḫ a r u-plant is zooals Langdon aantoonde[1]), dezelfde als assyr. k a s ū, een plantensoort die als kruid, maar ook in struik- en boomvorm voorkomt. De kasū-plant behoort tot de geneeskrachtige planten[2]). De naam „levensplant" is voor haar niet aanwijsbaar, maar de rol die ze speelt in het Langdonsche fragment als verboden plant, wijst wel in die richting, vooral als de meening van Böhl, zie blz. 37, dat Dilmun = Eden, juist moet worden geacht.

Ook de Adapa-mythe moet hier ter sprake komen. In de plaats van den levensboom of de levensplant, treedt hier de levens s p ij z e en het levens w a t e r, wat wèzenlijk op 't zelfde neerkomt. De Adapa-mythe is in vier fragmenten bewaard, alle min of meer geschonden. Wij zullen ze aanduiden als fragm. 1, 2, 3 en 4. Enkele gedeelten van twee fragmenten loopen parallel. Daar de Adapa-mythe ook bij de behandeling der menschenschepping ter sprake moet komen, en om de strekking der afzonderlijke stukken gemakkelijker te verstaan, geef ik eerst een vertaling van de vier fragmenten.

FRAGMENT 1[3]).

Hij bezat [wijs]heid ...

---

[1]) Op grond der plantenlijst CT. XIV pl. 18 Obv. r. 28.

[2]) Langdon PSBA. 1914, 192 s. vereenzelvigt de k a s ū-plant met de cassia evenals Zimmern, Akkad. Fremdw. 57; Zie hiervoor nader blz. 104_1.

[3]) Uitgegeven door Scheil Rec. de Trav. XX 127 ss. Vertal. bij Dhorme, Choix 148 ss.; Ungnad in TuB. I 34 ff.

Zijn bevel was als het bevel van [Anu]
Een verreikende wetenschap [1]) verleende hij hem, om de bepalingen des lands [2]) vast te stellen.
Verstand gaf hij hem, maar eeuwig leven gaf hij hem niet.
Toen in dien tijd overtrad niemand het bevel van den wijze [3]) van Eridu, dien Ea had geschapen als leider (?) voor de menschheid.
De bekwaamste [4]), de diepste van inzicht [5]) wiens naam de Anunnaki noemden, de reine van handen, de gezalfde [6]), de handhaver der goddelijke geboden.
Met de bakkers bakte hij brood;
Met de bakkers van Eridu bakte hij brood;
Dagelijks bereide hij spijs en drank voor Eridu.
Met reine handen maakte hij den disch gereed,
En zonder hem werd de tafel niet afgenomen.
Ook stuurde hij het schip, om te visschen en te jagen voor Eridu.
In die dagen placht Adapa, de man van Eridu
— terwijl Ea zich uitstrekte op zijn leger (?) —
dagelijks de poort van Eridu te doorschrijden (?)
Naar den heerlijken oever, de Vollemaanskade; dan besteeg hij zijn zeilboot (?)
De wind woei en zijn schip zeilde weg

---

[1]) uz-na, Jeremias AO. I 3, 40 vertaalt: volmacht.

[2]) u-ṣu-rat māti uṣurtu is synoniem met pillurtu en illurtu, eig. band, omgrenzing, OLZ XVII, 499 f. Delitzsch HWB. 122a vertaald uṣurtu als Umschränkung in welcher ein absoluter, alleiniger Herrscher oder eine despotische Macht die Untergebenen hält. Bēl, de bepaler van het lot der landen, heet mūṣir eṣurat (šame u irṣitim). Adapa ontvangt dus het verstand om met goddelijk gezag het land te besturen, (vgl. KB. VI 405) een taak die overigens aan de Anunnaki toekomt: KB. VI 583_9.

[3]) ab-kal-lum, Delitzsch HWB. 9a, Machthaber, Wortführer, Entscheider.

[4]) li-e-um, Delitzsch HWB. 365a: zur Vereinigung beider Begriffe Wille und Verstand in Einem.

[5]) at-ra-ḫa-si-sa, door omzetting: ḫasis-atra = Xisuthrus, de zondvloedheld bij Berosus = Utnapištim der spijkerschriftteksten.

[6]) pa-ši-šu, vg. Hebr. מָשִׁיחַ.

Met het roer bestuurde hij zijn schip
Op de wijde zee....

Fragment 2 [1]).

De Zuidewind [waaide en wierp zijn boot om],
zoodat hij in de woning [der visschen] terechtkwam.
„Zuidewind, komaan, [verzamel] uw gif dat [gij hebt]!
ik zal uwe vleugels breken!
Zooals hij sprak, geschiedde: de vleugels van den Zuidewind werden gebroken.
Zeven dagen lang kon hij niet waaien over het land.
Toen zeide Anu tot zijn dienaar Ilabrat:
Waarom waait de Zuidewind, nu reeds zeven dagen niet meer over het land?
Zijn dienaar Ilabrat antwoordde hem: Mijn Heer,
Adapa, de zoon van Ea heeft de vleugels van den Zuidewind gebroken!
Anu brak op het vernemen van dat woord, los: Help! (?) Hij stond op van zijn troon: M[en hale] hem hier!
En Ea, die den hemel kent....
Een.... laat hij hem dragen; met een rouwkleed bekleedt hij hem, en onderricht hem met deze woorden:
[Adapa, gij moet voor Anu den] Koning verschijnen....
Wanneer gij naar den hemel daar[boven komt] en [de poort van Anu nad]ert,
zullen in de poort van Anu Tamuz en Giszida staan; als zij u zien, zullen zij u vragen: Adapa, waarom ziet gij er zoo vreemd uit? Waarom zijt gij in een rouwkleed gehuld? (Zeg dan:) In ons land zijn twee goden verdwenen, daarom ben ik zoo.

---

[1]) Uitgegeven door Winckler en Abel, Thontafelfund von El-Amarna. O. Schröder, die Tontafeln von El-amarna in VAS. XII 1915, 5 vv.; Harper BA. II 418 ff. Vertal.: Knudtzon in VAB. II 1964; TuB. I. 35 ff; Dhorme, Choix 151, ss.; KB. VI I. 94 ff; Gunkel, Schöpf. 420 ff.

Wie zijn die beide goden, die uit het land verdwenen zijn? Tamuz en Gišzida.

Dan zullen ze elkander verwonderd aanzien. En zij zullen vriendelijke woorden tot Anu spreken, en zullen maken dat Anu u welgezind is.

Wanneer gij voor Anu staat, zal men u spijze des doods [1]) aanbieden, eet het niet! Water des doods [2]) zal men u aanbieden, drink het niet! Kleeding zal men u aanbieden, bekleedt u er mee. Olie zal men u aanbieden: zalf u daarmee! Vergeet niet de vermaning die ik u gaf, en denk om de woorden die ik tot u sprak!

Daar naderde Anu's bode: Adapa heeft de vleugels van den Zuidewind gebroken: laat hem tot mij brengen!

Hij liet hem den weg naar den hemel inslaan, en hij steeg naar den hemel op.

Toen hij aan den hemel boven kwam, toen hij de poort van Anu naderde, stonden daar in Anu's poort Tamuz en Gišzida.

Toen zij Adapa zagen, riepen ze: help!

Adapa, waarom ziet ge er zoo vreemd uit?

Waarom zijt gij met een rouwgewaad bekleed?

„Uit het land zijn twee goden verdwenen, daarom ben ik bekleed met een rouwgewaad". „Wie zijn die beide goden, die uit het land verdwenen zijn?" „Tamuz en Gišzida". Zij zagen elkander verwonderd aan. — Toen Adapa den Koning Anu naderde, en Anu hem zag, riep deze: Kom hier, Adapa! Waarom hebt gij de vleugels van den Zuidewind gebroken? Adapa antwoordde Anu: Mijn Heer, ik ving visschen in de zee voor het huis van mijn Heer; de zee geleek een spiegel, toen brak de Zuidewind los, en wierp mij in het water, en ik dreef weg naar 't huis van mijn Heer. In den toorn mijns harten .... vervloekte ik. Toen namen Tamuz en Gišzida het

---

[1]) a-k a-l a š a m u-t i.

[2]) m e-e m u-u-t i.

woord, en zeiden goede woorden (?) tot Anu, zoodat hij kalmeerde, en zijn ontstuimigen toorn bedaarde.

(Hij zeide:) Waarom heeft Ea aan een onrein mensch de geheimen van hemel en aarde geopenbaard [1]), en hem (daardoor) hoogmoedig (?) gemaakt en een naam voor hem gemaakt? [2]) Wat zullen wij hem doen? Haal hem spijs des levens [3]), dat hij ete! Men haalde hem spijs des levens, maar hij at niet. Men haalde hem water des levens [4]), maar hij dronk niet. Men haalde hem kleeding: hij bekleedde zich. Men haalde hem olie: hij zalfde zich.

Anu beschouwde hem aandachtig, en verwonderde zich over hem, (en zeide:) Wel Adapa, waarom hebt gij niet gegeten, niet gedronken? nu kunt gij niet blijven leven!.... Ea, mijn Heer, zeide: eet niet, drink niet! [Neemt hem en brengt] hem terug naar de aarde!

FRAGMENT 3 [5]).

(Dit fragment loopt met een deel van het vorige parallel).

Anu, dit hoorende,

Zendt in den toorn zijns harten een heraut die het hart der groote goden kent....

(Dan, na enkele geschonden regels treedt Ea op:)

Hij deed hem een onrein (vuil) kleed dragen, en met een rouwgewaad bekleedde hij hem.

En hij zeide tot hem:

Adapa, gij moet naar den Koning Anu gaan!

Vergeet mijne aanwijzing niet, denk om mijn woord!

---

1) De vertaling van dezen zin is onzeker. Knudtzon vertaalt: Warum hat Ea den (eig. die) Menschen (das) Unschöne des Himmels und der Erde sehen lassen.

2) Vgl. Gen. 11, 4: „laat ons een naam voor ons maken".

3) a-k a-a l b a-l a-ṭ i.

4) m e-e b a-l a-ṭ i.

5) In transscriptie en vertaling KB. VI 1. XVII f.; Dhorme, Choix 156—159; vertal. TuB. I, 36. Langdon Epic geeft Taf. 4, n⁰. 3 een verbeterde editie van het fragment. Op deze editie berust zijn vertaling p. 42_2.

Wanneer gij ten hemel opstijgt, en de poort van Anu nadert,
dan staan Tamuz en Giszida aan de poort van Anu.

FRAGMENT 4 [1]).

(De geschonden aanhef verplaatst ons in Anu's hemel).

Anu verwonderde zich grootelijks over Ea's bedrijf en zeide:
Gij goden van hemel en aarde, gij allen, wie is aldus....?
Zijn bevel is als Anu's bevel, wie zal het overtreffen?
Toen nu Adapa den hemel van zijn grondslag af tot zijn hoogtepunt doorschouwde,
Zag hij hoe overweldigend het was.
. . . .
Toen bepaalde Anu zijn lot, heerscher te zijn voor verre tijden.
....Adapa, de menschenzoon [2]), die.... triumpheerend de vleugels van den Zuidewind verbrak,
....die ten hemel opsteeg. Zoo zij het!
En wat hij (?) ten kwade, over de menschen bracht
de ziekte die hij (?) in het lichaam der menschen bracht,
....moge Ninkarrak [3]) verzachten (?)
....dat de zwakte en de krankheid wijke!
....schrik zal daarop vallen.
....een verkwikkenden slaap geniete hij niet
....verkwikking voor het hart der menschen [4]).

Het verhaal der vier fragmenten, komt dus kort verteld, hierop neer:

---

[1]) Uitgegeven door A. Strong, in: PSBA. XVI 1894, 274 ss.: Vertal. TuB. I 37 f.; Scheil, Rec. de Trav. XX 132 s.; KB. VI 1 98 ff.; Dhorme, Choix 159.

[2]) Z i-i r a-m i-l u-t i.

[3]) Godin der bezweringen tegen ziekte.

[4]) De laatste zeven regels geven geen duidelijken zin.

Adapa, de zoon van Ea, had van zijn vader wel wijsheid ontvangen maar niet eeuwig leven. Eens dat hij op de zee vischte, wierp de zuidewind zijn scheepje om. Adapa, boos, brak de vleugels van den zuidewind, zoodat hij in 7 dagen niet waaien kon. De hemelgod Anu roept hem ter verantwoording. Voordat hij gaat, instrueert Ea hem hoe hij zich gedragen moet: hij moet rouwgewaad aandoen, en als hij aan de hemelpoort komt, zal hij daar twee wachters vinden Tamuz en Gišzida, die hem zullen vragen waarom hij er zoo vreemd uitziet. Dan moet hij antwoorden: omdat de beide goden Tamuz en Gišzida uit het land verdreven zijn. Daardoor zullen die beide goden zich gestreeld gevoelen en bij Anu zijn voorspraak zijn. Anu zal hem spijze des doods en water des doods aanbieden, hij moet daarvan niet eten noch drinken. Maar het kleed dat men hem bieden zal moet hij aandoen, en met de olie die men hem geven zal, zich zalven.

Zoo gewaarschuwd, vertrekt Adapa naar Anu's hemel. 't Komt precies uit, zooals Ea hem heeft gezegd. En als hij Tamuz en Gišzida is gepasseerd en voor Anu staat, dan stellen die twee goden zich naast hem en spreken „goede woorden" tot Anu, waardoor hij gunstig wordt gestemd. En in plaats van straf, wordt hem levensvoedsel en levensdrank geboden, waarvan hij, door Ea's advies wantrouwend gemaakt, weigert te nuttigen. Anu, verwonderd over zoo'n dwaze daad, zendt Adapa als sterveling naar de aarde terug. In het 4e fragment is dan nog sprake van ziekte, zwakheid en andere ellende, maar het is niet geheel zeker of die als gevolg van Adapa's daad optreden, en ook niet geheel zeker is, of verzachting of herstel voor de lijdende menschheid in uitzicht wordt gesteld.

Op het oogenblik interesseert ons in deze mythe alleen de episode van het levensvoedsel en 't levenswater. Het levensvoedsel is niet in Adapa's woonplaats, Eridu, maar in Anu's hemel. D. w. z. Adapa heeft géén eeuwig leven, wat ook in den tekst zelf (fragm. 1) met zooveel woorden wordt gezegd. De casus positie is hier een geheel andere dan in het Gilgameš-

epos, maar de strekking is hetzelfde op het punt dan ons bezig houdt: de mensch zou onsterfelijk kùnnen worden door te eten van het levensvoedsel. In 't Gilgameš-epos is het de slang die door de plant te rooven, het belet; in de Adapa-mythe mist Adapa de onsterfelijkheid door een boozen raad van zijn god. In beide verhalen behooren de levensplant, resp. levensspijs, niet tot het menschelijk domein: de goden hebben het voor zichzelf gehouden, en het doodslot aan de menschen gegeven.

Over de vraag of wij in de Adapa-mythe een „zondeval" voor ons hebben kan pas worden gehandeld, als wij den toestand van de eerste menschen of de „menschtypen" hebben besproken, zie blz. 101 vv.

Wanneer wij het tot hiertoe besproken materiaal betreffende den levensboom resp. -plant, overzien, dan vinden wij twee reeksen van mythen, die van een levensboom spreken, die we de natuurmythologische en de historische reeks zouden kunnen noemen. Tot de natuurmythologische reeks behooren die boomen waarmee Gudea zijn tempel een mikrokosmisch karakter verleent; de gišti en de giš zida (blz. 42 v.) de boom des levens tegenover den boom des doods. Het zijn de beide polen (leven en dood) waartusschen alle leven zich beweegt. De tweede reeks is de historische, d. i. de geschiedenis van den oertijd, den tijd der heroën en oude heldenfiguren (Gilgameš, Adapa, Tagtug, Utnapištim). Wat daar gebeurde, kreeg representatief karakter voor de latere menschheid. Hier liggen natuurlijk de met Genesis analoge verhalen. En deze heroën zijn in de babylonische teksten geteekend met „motieven", ontleend aan de natuurmythologische voorstellingen. Maar de natuurmythologie treedt er terug, en de „motieven" krijgen een ander milieu en daardoor gewijzigd karakter. Zoo wordt de natuurmythologische levensboom tot een boom waarvan men eet, en door dat eten eeuwig leven ontvangt. In de natuurmythologische reeks was natuurlijk van het eten van den levensboom geen sprake.

In het voorjaar van 1914 werd door de D. O. G. bij Tell-el-Amarna in Egypte een fragment gevonden, dat naar het Berlijnsch Museum werd gezonden, waar het door Otto Poebel werd geco-

pieërd en uitgegeven, in Deel XII der VAS. [1]). De tekst bevat een epische beschrijving van de groote daden van Sargon van Akkad (± 2700 v. Chr.). Bedoeld wordt de befaamde tocht van Sargon naar het Westen, welke tocht wordt beschreven met mythische kleuren, die sterk herinneren aan den tocht van Gilgameš naar Utnapištim, en aan dien van Alexander den Groote bij het zoeken naar de levensbron. Het is een tocht van den opgang der zon tot den ondergang. Sargon bereikt een berg, die met de kleuren van een godenberg beschreven wordt: zijn voortbrengsel is lapislazuli, zijn top is van goud, op zijn zijden groeien boomen, de vijg, de ceder, ook is er een wachter, die den mythischen naam draagt van „man der zeven diepten" [2]), en die dit heerlijke gebied, waar „de wind slaapt" en „de regen neerdaalt", bewaakt. Daar binnen is ook een g i š - z u, een „boom der kennis" geplant [3]). Tot driemaal toe wordt de g i š-z u vermeld. Sargon verovert dien berg, en plaatst zijn troon aan den ingang der poort, en zetelt er als een god. Dan laat Sargon allerlei boomen overbrengen naar zijn land; de g i š-t i s (?) de g i š-m a, de g i š-k a, de g e š t i n, de g i š l a m-g a l, de g i š ṣ i-s a-d u. Bij deze boomen wordt de g i š-z u niet genoemd. De regels waar van den g i š-z u sprake is, staan onderaan den voorkant van het fragment, en juist dit deel van den steen is erg beschadigd, zoodat de kontekst niets zegt. We kunnen uit dezen sterk mythologisch gekleurden tekst alleen besluiten dat in de babylonische mythologie de g i š-z u, de „boom der kennis"

[1]) VAS. XII n⁰. 193. Transscriptie en vert. door Sayce in PSBA. 1915, 232 ss.

[2]) A m e l z u-a b.

[3]) Inderdaad is „boom der kennis" de meest voor de hand liggende vertaling van g i š-z u. „z u" beteekent zoowel i d û = kennen, als n î m e ḳ u = wijsheid. En het is niet vreemd dat een man als Sayce zijn conclusie al klaar heeft, en naar den bijbelschen „boom der kennis" wijst. Te meer omdat de weg naar dien boom de „ḫ a r r â n u A d a m u" = de weg van Adam, heet. Zie blz. 127. Maar zoolang wij omtrent de b e d o e l i n g van den naam g i š-z u volkomen in het onzekere verkeeren, is het gewaagd hier meer te zien dan een klankovereenkomst met den bijb. naam boom der kennis. Maar de mogelijkheid, dat zich achter dien g i š-z u een oude mythe verbergt, verwant aan Gen. 3, worde toegegeven.

een of andere rol speelt, blijkbaar als onderdeel van een godenwoning. Maar zoolang deze simpele aanduidingen alleen staan, zijn verdere conclusies gewaagd.

C. DE SLANG EN DE CHERUBS.

De slang bekleedt in de mythologieën van bijna alle volken en niet het minst in Babel, een groote plaats. Maar het is er ver van daan dat wij in Babel die plaats nauwkeurig kunnen bepalen, wat voor een niet gering deel wordt veroorzaakt door het uiteenloopend karakter der wezens, die met den naam „slang" worden aangeduid[1]). Niet alleen de eigenlijke slang, maar ook de dikwijls afgebeelde „draak"-figuren, fabeldieren, samenstellingen van slang, zoogdier en vogel, heeten zoo. Hun gemeenschappelijke naam is ṣiru, sumer.: muš, soms met nadere aanduidingen, zie beneden. Frank toonde aan, hoe breede plaats de slangengodheid naast de groote goden inneemt, en hoe men in Babel van een wijdvertakten slangenkultus spreken kan. Dēr schijnt het of ten minste een centrum van slangenkultus te zijn geweest, en daar is de slang duidelijk een levensdier[2]). Frank[3]) beredeneert hoe doorloopend „der Begriff des Lebensspendens" zich met de slang verbindt, en dat deze noch als „lebenzerstörend" noch als „Verführer zur Sünde" in Babel optreedt. Dat levenskarakter van den slangengod treedt vooral duidelijk aan het licht bij den god Ningišzida, de heer van de groeikracht en den wasdom, wiens slangenkarakter onbetwist is[4]). Hij is de zoon van Ninazu, de heer des genezens (= des levens)[5]).

---

[1]) Frank, Studien I 249; ZA. XXII 118; Hehn, Gottesidee 31 ff.

[2]) Volgens een kudurru van Nazimaruttaš Kol. IV, 24 (tekst in SSS. XIV ed. Hincke p. 3) is il ṣiru het kind van de godin Kadi, de godheid van Dēr, die daar zelfs een tempel had, waarin de slangengod als bēlit balâṭi „meesteres des levens" werd vereerd BA. III 239, r. 42.; vgl. Paffrath, Götterlehre, 143.

[3]) t. p. 253 ff.

[4]) Vgl. Ward, Cylinders 128, 215 afb. n⁰. 368a, 650. AO. XV, ½, 42; 47; TuB. II Afb. 170; Jastrow Atl. abb. 191.

[5]) VAB. I 86, Statue Ib. 1. 4. Vgl. de beroemde vaas van Gudea (Ward

Nu zegt Feldmann[1]) van de slangengoden in Babel dat ze „im algemeinen zu den Göttern und Menschen in keinem freundlichen Verhältnis" staan, maar Feldmann, die overigens zijn bewijsmateriaal bij de hand heeft, laat het hier rusten. Ongetwijfeld worden de booze daemonen (als onderwereldwezens) soms in slang-karakter gedacht, maar dat neemt niet weg dat de vegetatieve aard der slang meest op den voorgrond treedt. De slang is in de eerste plaats levensdier.

De slang als verleider der menschen komt in Babel niet voor. Wel trok Delitzsch vèrstrekkende conclusies uit een in de spijkerschriftteksten voorkomende naam van een rivier: m u š-t i n-t i r-d u b, die hij vertaalde als: „slang die de levenswoning verwoest[2])", welke naam hem rechtstreeks aan Gen. 3 herinnerde, maar Frank[3]) vertaalt „der Schlangengott, der die Lebenswohnung grünen macht", een benaming, die voor een „paradijsstroom" voortreffelijk past.

Behalve als levensdier treedt de slang in Babel ook op als orakeldier, hoewel niet in die mate als bij vele andere volken. Het gebruik b.v. om in de tempels slangen te houden met het doel daardoor orakels te verkrijgen, is in Babel niet aanwijsbaar[4]). Als orakeldier komt in Babel de slang niet méér op den voorgrond dan allerlei andere viervoetige dieren en vogels. De orakelgoden bij uitnemendheid in de babylonische oudheid: Šamaš, Ea, Ninni e. a. hebben niet de slang als embleem[5]), en die goden, wier slang-karakter buiten twijfel is — als Ningišzida — zijn

n⁰. 368c) aan Ningišzida gewijd, waar twee slangen zich kronkelen om een staf. Op andere afbeeldingen is de staf vervangen door den god zelf (368b). Hiermee is te vergelijken de genezende koperen slang van Mozes, de slang als symbool van de phoenicischen levensgod Ešmun, en de slang als symbool der medische wetenschap.

[1]) Paradies, 244.

[2]) ATAO³. 89 geeft dezelfde vertaling, evenals KAT³. 529.

[3]) Studien I, 253, 275 transscribeert s a ḫ a n-t i n-t i r-s ì g-s ì g.

[4]) Hunger, Tieromina 9, 125, in: MVAG. 1909.

[5]) In een enkelen jongen tekst, ZA. 1894, 118, wordt verband gelegd tusschen Ea en de slang.

geen op den voorgrond tredende orakelgoden. In geen babylonischen tekst wordt de slang als het wijsheid-dier aangeduid, en ook de slangenomina[1]) worden niet als in Griekenland en Phoenicië verkregen door de bijzondere wijsheid van het dier, maar door haar toevallige bewegingen, evenals bij vogels e. d. Het etymologisch verband tusschen de namen voor waarzeggerij, toovenarij, en slang schijnt zich dan ook te bepalen tot de West- en Zuid-Semieten[2]). Het duidelijkst treedt het wijsheid-karakter der slang in Phoenicië aan het licht[3]). Volgens Philo Byblius werd de slangenkultus bij de Phoeniciërs door Tautos (= den egyptischen wijsheid-god Thot) ingevoerd.

In hoeverre de mythen van den phoenicischen slangengod Kadmos, die de Grieken het letterschrift leerde, vertrouwen verdient. is nog niet duidelijk[4]). In elk geval schijnt de slang „schranderder dan alle dieren des velds" in Gen. 3, geen voldoende basis te vinden in de babylonische bronnen.

Naast de eigenlijke slang komen in Babel wezens voor, die met een verwanten naam worden genoemd: mušruššu, mušgallu, mušmaḫḫu enz. De door deze namen aangeduide dieren zijn meer mythologische monsters dan eigenlijke slangen: ze gaan op pooten, hebben vaak geschubd lijf en slangenkop (soms met horens voorzien), een langen slangenhals, voorpooten van een leeuw, achterpooten van een roofvogel, en een schorpioenachtigen staart. Intusschen komen hierbij allerlei variaties voor. Tot deze groep behooren o. a. de afbeeldingen van den „schlangengreiff" aan de Ištar-poort te Babel[5]), en die op den Bēl-tempel te Nippur[6]). Zie

---

[1]) Jastrow, Rel. II, 775 ff; Hunger t. p. 110 ff.

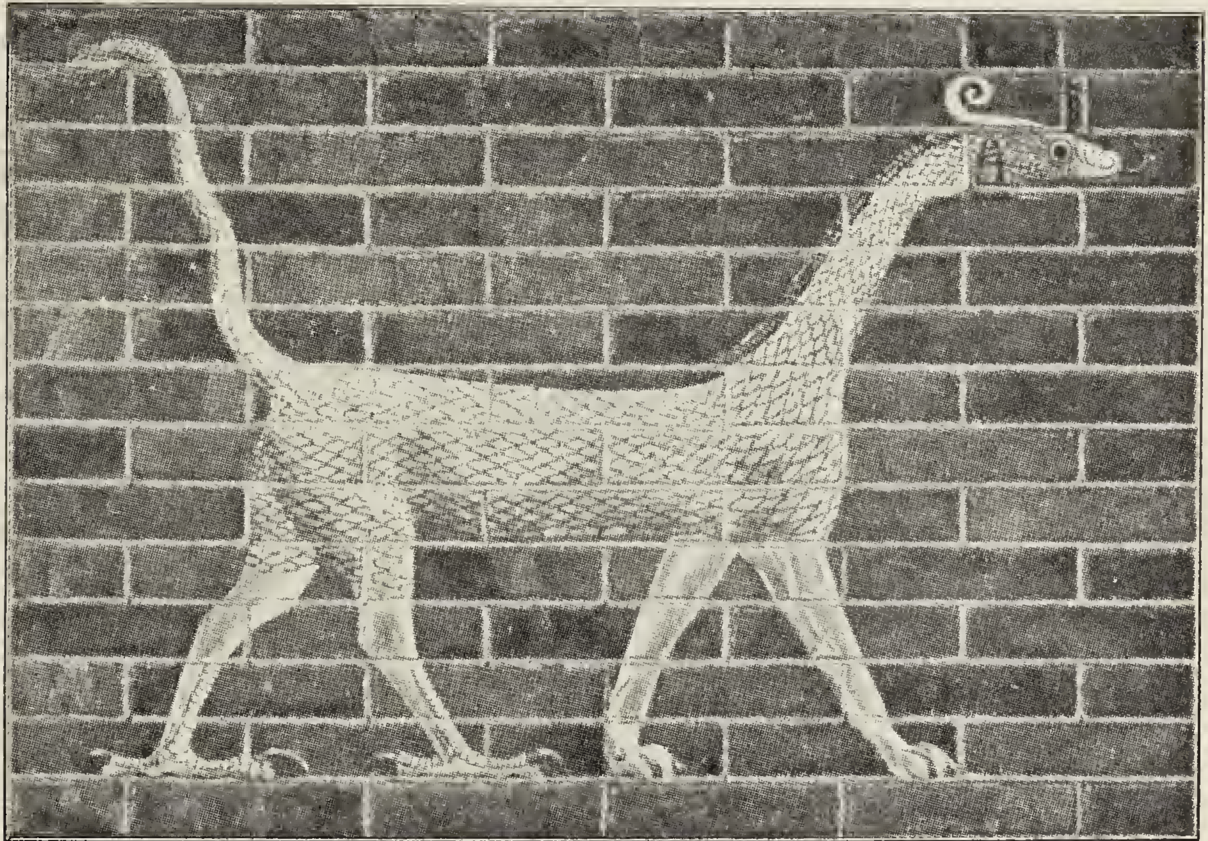
[2]) Wellhausen, Reste², 200 ff; Baudissin, Studien I 257 ff; Freytag, Lex. Ar.-Lat. III, 250b; Ges-Buhl¹⁶ HWB. s. v.

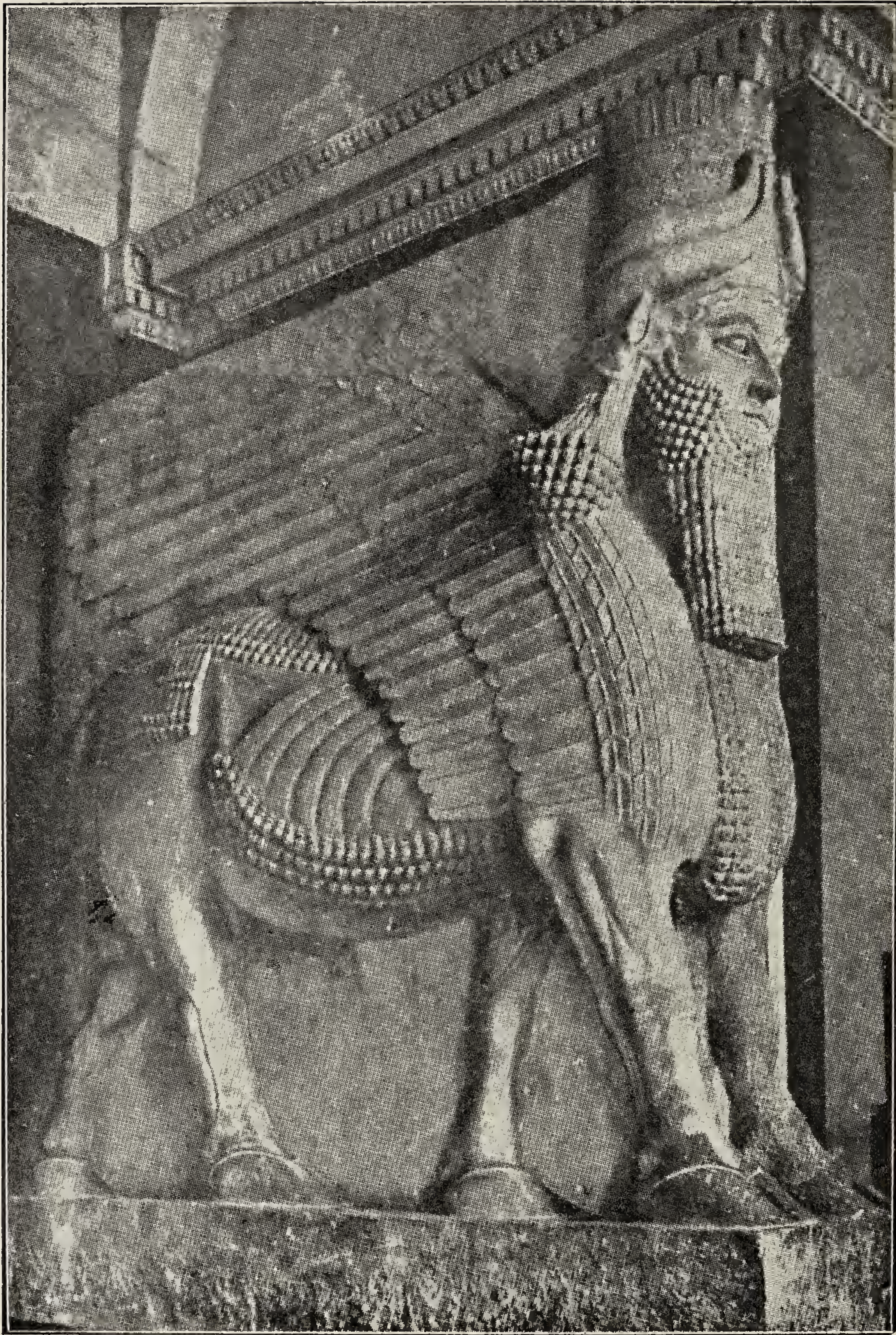
[3]) Baudissin t. p.

[4]) Roscher Lex. II 870, 892; vgl. Baudissin t. p. I. 272.

[5]) Afgebeeld bij Clay, Light 381; HAOG. 27; TuB. II Abb. 166; Koldewey, Babylon Abb. 31. 32; AO. XV 3/4 Abb. 157; Hunger u. Lamer AOK. Abb. 114; Jastrow, Aspects Pl. 30 fig. 1.

[6]) Afgebeeld bij Clay, Light 380; HAOG. 26; TuB. II Abb. 167; AO. 1/2 Abb. 114.





afb. Wij zouden bij deze figuren in het geheel niet aan „slangen" denken, als niet de naam mušruššu enz. in die richting wees. Ze doen eer denken aan „draak"figuren [1]). De Nebucadnezar-inschriften [2]) toonen dat, moge al de naam mušruššu op een bepaald type wijzen, deze figuren wat hun functie betreft, geheel op één lijn staan met de bekende leeuw- en stierkolossen die de assyrische tempels sieren. Hier staat het stier-type (rimē) parallel met 't slangtype (mušruššu) als bewaker der godswoning en afschrikker der vijanden.

Sedert enkele jaren is voor deze figuren de naam „kuribu" bekend geworden, een naam die opvallend herinnert aan het bijbelsche cherubim [3]). In 1911 publiceerde Messerschmidt [4]) een Assarhaddon-tekst, waarin de koning zich beroemt den tempel van zijn god Assur te hebben gerestaureerd, de deurvleugels van cypressenhout met goud te hebben overtrokken, en dan: laḫmu- en kuribu-goden van schitterend aurichalkum richtte

---

[1]) De waarschuwing van Gressmann tegen het gebruik van het woord „draak" ThLZ. 1915, 482; TuB. II, 86 f. en de aansporing om het liever te vervangen door duidelijker benaming als Löwengreif, Schlangengreif enz., is stellig op haar plaats. Zie ook Prinz, Symbolik. In het Nederlandsch zeggen wij misschien het beste: leeuwmonster, slangmonster enz. Wat den uiterlijken vorm betreft, kan men tot deze groep ook rekenen de slang-, leeuw- en visch-monsters, die verschijnen als attributen van een godheid: TuB. 59 Abb. 96 (het dier van Marduk); Abb. 98 (het dier van Adad); Abb. 101 (het dier van Ea).

[2]) VAB. IV 72, 86, 90, 210.

[3]) Jeremias ATAO[3]. 99 houdt het voor uitgemaakt dat kuribu en cherubim dezelfde woorden zijn. Ik acht de etymologische bezwaren niet opgelost. Maar ook al was dat wèl zoo, dan blijft de naam toch duister. Kmozkó, BZ. XI, 233 denkt aan Sumer. ku + rib, en vertaalt aarzelend: splendidus statura, Landersdorfer, sum. Sprachgut 73 vindt dat „sehr ansprechend", maar noemt den naam kuribu „volständig unsicher". And. denken aan een indog. stam, waarvan ook de naam γρυψ komt. Zimmern, Akk. Fremdw. 69 noemt dien samenhang: fraglich. Zie Friedr. Delitzsch, Studien über indog-semit. Wurzelverwantschaft 106 f., en Assyr. Studiën 108.— Afbeeldingen dezer kuribu-figuren: AO. XV $^3/_4$ S. 103 Abb. 227 = ATAO. Abb. 39; Hunger u. Lamer AOK. Abb. 98 TuB. II Abb. 163, 164; Clay Light, 334; Koldewey Babylon Abb. 26, 27.

[4]) Keilschrifttexte I 69 ff.; vgl. OLZ. 1911, 476.

ik aan beide zijden op [1]). Hier spelen dus de kuribu-figuren geheel dezelfde rol als de cherubs in den tempel van Salomo: wachters der godswoning. Van de laḫmu-figuren, die in den Assarhaddon-tekst parallel met de kuribu genoemd worden, is bekend dat ze in dezelfde functie dienen [2]). Wat het stierkarakter van (in elk geval sommige) „cherub"-figuren betreft, uit een vergelijking van Ez. 1, 10 met 10, 14 blijkt dat ook Ezechiël aan stiervormige wezens denkt.



Tusschen de eigenlijke slang en de bovenbedoelde figuren, die weinig of niets „slangachtigs" meer aan zich hebben, staat een figuur dat den overgang vormt van slang tot viervoetig dier. De afbeeldingen bij Jastrow [3]) en Ward [4]) vertoonen een slang met voorpooten [5]) en horens voorzien. Zie afb. In OLZ. 1916, 106 ff, geeft

[1]) laḫ-me dku-ri-bi ša ṣa-ri-ri ru-uš-šu-u i-di ana i-di ul-ziz.

[2]) VAB. IV 222, 16; KB. III 144, 50.

[3]) Atl. n⁰. 198, 199.

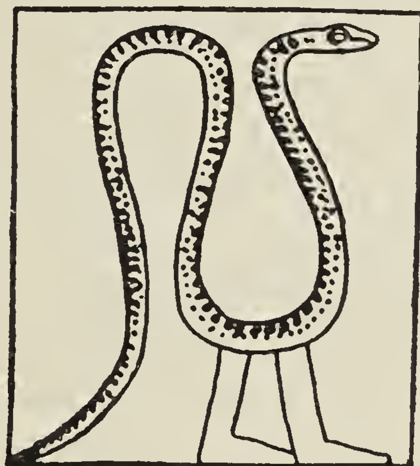
[4]) Cylinders n⁰. 578, 579; Gressmann TuB. 91 noemt de afbeelding: Spiel mit der Schlange. Kristensen ThT. 1911, 14 denkt aan den strijd met het chaosmonster.

[5]) Zie voor de voorstelling der slang met voorpooten: M. Pancritius in OLZ. 1914, 160 ff.

Ebeling de transscriptie en vertaling van een door hem uitgegeven fragment [1]) waarin de schepping van de groote zeeslang vermeld wordt:

in de zee werd de groote slang geschapen
60 bēru lang is (haar) rug,
30 bēru hoog [hare kop]pen
. . . .
op 20 bēru gaan [hare voeten] [2])

Deze figuur herinnert sterk aan de bekende egyptische afbeeldingen van de apep-slang [3]), die eveneens als op de twee (soms vier) pooten gaande wordt voorgesteld. Zie afb.



Wat de voorstelling betreft, neemt de afbeelding van het leeuwmonster in het paleis van Nimrud-Kelach [4]) een eigen plaats in. Deze afbeelding wordt gewoonlijk aangeduid als de Marduk-Tiāmat-strijd. Tegen deze vereenzelviging bestaat, behalve het ontbreken van positieve gegevens en 't onpassende der gebruikte wapens, dit bezwaar, dat het monster duidelijk

---

[1]) Assurtexte I n⁰. 6.

[2]) a-n a 20 b ē r u t a-t a-n a-l a-k a [š ē p ē-s ú]. Regel 21 heet dit dier ṣ i r r u, en regel 30: m u š l a ḫ̮ ḫ̮ u.

[3]) Jequier, Hades 118, 126, en le Page Renouf, the Book of the Dead, in The Life Work of le Page Renouf Vol. IV, Pl. 23; vgl. Ward, Cylinders n⁰. 579.

[4]) Afgebeeld TuB. II Abb. 168; HAOG. 26; Roscher Lex. II 2359.

mannelijk is, terwijl Tiāmat vrouwelijk wordt gedacht, een bezwaar, waar Hehn [1]) e. a. wat gemakkelijk over heen loopen. Door Berosus wordt het chaosmonster rechtsttreeks *γυνη* genoemd, en blijkbaar anthropomorf gedacht. De onzekerheid vloeit voort uit het ontbreken van een verklarenden tekst, zoodat wij mogelijk met niets anders te doen hebben dan met de figuur van een of anderen daemon, die door een heros wordt bedwongen. Waardoor echter niet is uitgesloten dat dergelijke afbeeldingen aan den Marduk-Tiāmat-strijd zijn ontleend, of dat ze voorstellen episoden uit dien strijd, b.v. de overwinning op de „Helfershelfer" van Tiāmat. Dat is te meer waarschijnlijk waar in Babel de Marduk-Tiāmat-strijd gaarne gemaakt wordt tot het type van elken strijd waarin een god-heros, koning of heiland zijn tegenstander overwint. Zulk een strijd krijgt meestal het karakter van een conflict tusschen de macht des lichts en de macht der duisternis, en wordt geteekend met trekken, ontleend aan den strijd van Marduk tegen Tiāmat. En al is de naam voor het slangenmonster m u š r u š š u enz., als aanduiding van Tiāmat niet stellig aanwijsbaar, als de groote zeeslang m u š l a ḫ ḫ u heet [2]), en Ninibs geweldig wapen beurtelings als m u š m a ḫ ḫ u en m u š r u š š u t ā m t i m wordt aangeduid, daar is het vermoeden niet al te gewaagd, dat de Babylonier bij de slangenmonsters aan Tiāmats gezellen of aan haar zelve dacht.

Wat de uiterlijke gestalte en de houding der figuren betreft, zijn dus in Babel 4 groepen van wezens te onderscheiden: 1) de eigenlijke slang, die doorloopend als levensdier optreedt, waarmee haar secundaire functie als orakeldier verband schijnt te houden, 2) de slang- (resp. leeuw-, stier-, visch-)monsters, bewakers der godenwoning, wier algemeene naam mogelijk — maar dat is niet uit te maken — „k u r i b u" kan geweest zijn; 3) de slang met voorpooten, wier aard ik niet nader bepalen

---

[1]) Sünde, 9.
[2]) In de Ninib-hymne 2 Rawl. 19, 2; vgl. KAT[3]., 504.

kan; 4) het monster dat door een heros of een god wordt overweldigd.

In hoever deze groepeering volgens uiterlijke verschijning, beantwoordt aan een wèzenlijk verschil in beteekenis, durf ik niet beslissen. Een het geheele materiaal omvattende studie der babylonische „slang"-figuur ontbreekt tot nog toe. Misschien dat Frank ons die nog eens geeft.

Nog één groep van monsterwezens bleef onbesproken: de figuren bij de assyrische heilige boomen waarvan wij talrijke afbeeldingen bezitten[1]). Zie afb. Het is geen wonder dat men hierbij aan de bijbelsche cherubs dacht, hoewel voor deze wezens de naam kuribu of karubu niet aanwijsbaar is. Ze komen in allerlei gedaante voor: als gevleugelde mensch-figuren[2]), als visch-menschen[3]), als stier met menschenhoofd[4]) of adelaarskop[5]), als gevleugeld luipaard[6]), als een op zijn achterpooten staande stier[7]), als reuzenslang[9]) enz.[10]).

Wat de houding dezer wezens betreft, kunnen we drie groepen onderscheiden. De eerste groep (meestal gevleugelde mensch-figuren, hoewel ook diervormige wezens[11]) tot deze groep behooren), strekt de handen — resp. voorpooten — (beschermend ?)

---

[1]) Vgl. Jastrow, Atlas 31 ff; en vooral Ward, Cylinders p. 219 ss.

[2]) Ward, t. p. n⁰. 671—679; 693, 694, 696; AO. XIII 4, Abb. 24, 25, 27, 28; Jastrow Aspects Pl. 26. 27.

[3]) Ward, t. p. n⁰. 686—689.

[4]) Ward, t. p. n⁰. 683—685; TuB. II Abb. 163, 164; Hunger u. Lamer AOK. Abb. 98.

[5]) Ward, t. p. n⁰. 707, 709; AO. XV, 3/4 Abb. 180; Bezold, NuB. Abb. 75; TuB. II Abb. 165.

[6]) Ward, t. p. n⁰. 702.

[7]) Ward t. p. n⁰. 665, 676.

[8]) Ward t. p. n⁰. 697, 700, 711.

[9]) Ward t. p. n⁰. 710.

[10]) Opmerkelijk is dat de vier dieren in Openb. 4 voorgesteld worden als gevleugelde leeuw, stier, mensch en adelaar. Bij de babylonische monsterwezens zijn de trekken dèzer dieren overwegend.

[11]) Ward, t. p. n⁰. 677, 679, 702.

uit naar den — meestal gestyleerden — palmboom[1]). De tweede groep raakt de vrucht (of bloemknop?) van den boom aan met een voorwerp dat de mannelijke bloeiwijze van den palm kan zijn, maar ook voor een pijnappel of druiventros zou kunnen gehouden worden[2]). De figuren der derde groep plukken iets af van den boom, dat soms op een takje lijkt[3]) maar bij andere afbeeldingen aan een vrucht[4]) of een bloeitros[5]) zou doen denken. Wat is de beteekenis dezer afbeeldingen? Alleen de derde groep zegt duidelijk dat de figuren iets plukken, maar laten ons omtrent den aard van het geplukte voorwerp in het onzekere. De handeling der eerste beide groepen is kwestieus. Wordt ook daar plukken bedoeld? Het is mogelijk hoewel men dan de houding der figuren toch anders zou wenschen. Tylor[6]) gaat ter verklaring uit van de tweede groep en ziet er in de kunstmatige bevruchting der vrouwelijke dadelpalmen door er stuifmeel der mannelijke bloeiknoppen bij te brengen[7]). Zie afb. Als Tylor

---

1) Ward, t. p. n⁰. 666—671, 680; Jastow, Atlas, Abb. 55, 57, 195, 218.

2) Ward, t. p. n⁰. 673, 679, 683, 685, 694, 709; AO. XIII 4. 26 ff; PSBA. 1898, 384 ss; ATAO³. S. 80 Abb. 29, e. a.

3) Ward, t. p. n⁰. 707; Jastrow t. p. Abb. 213.

4) Ward, t. p. 389.

5) Ward, t. p. 706, 708.

6) PSBA. 1890, 383—393; vgl. Barton Or. passim en Luschan, AO. XIII, 4, 6, 25. Jeremias ATAO³, 79.

7) Reeds Herodotus I, 193 heeft er een, trouwens onjuist, bericht over, evenals Plinius, Nat. Hist. XIII, 7 en Theophrastus, Hist. Plant. II, 2. 6; 7. 4. Tschirsch, Handbuch der Pharmakognosie I. 2, 479 zegt dat de Babyloniërs de kunstmatige bevruchting der dadels kenden. Vgl. Reinhardt, Kulturgeschichte der Nutzpflanzen 1911, IV. I. E. Kaempfer, Amoenitatum exoticarum 1712, fasc. V, p. 706 ss. heeft een geheele paragraaf „de palmae foeminae impraegnatione", waarin hij o. a. vertelt hoe de mannelijke bloemen voor de kunstmatige bevruchting afgesneden, worden gedroogd en bewaard zelfs tot 't volgende jaar, om er dan pas vrouwelijke bloemen mee te bevruchten: taliter exsiccati ad praesentes thalamos apti sunt et in annum posterum, salva virtute, asservari possunt (p. 708). En: unde quibus masculae deficiunt arbores, iis aliunde flores petendi sunt. Deficiunt non semper ex incuria cultoris, verum aliquando ex peculiari soli natalis indole, masculinas non sufferente, quicquid colendis operae impendatur (p. 709). Kerner von Marilaun, Pflanzenleben, vert. door Dr.

daarmee gelijk heeft, dan zou de derde groep kunnen voorstellen het afplukken der mannelijke bloemknoppen, wat met het oog op de afbeeldingen evengoed verdedigbaar is, als de meening dat het vruchten zijn die ze plukken. Alleen is dan raadselachtig



hoe die afbeeldingen te verklaren, waar de bedoelde figuren hetzelfde voorwerp, waarmee ze volgens Tylor de bevruchting

---

Buekers, Het leven der planten III 105 vertelt hetzelfde van de Arabieren: de Arabieren, die de vrouwelijke bloesem van den tweehulzigen dadelpalm kunstmatig bestuiven, bewaren een gedeelte van het stuifmeel van jaar tot jaar, om voor het geval dat de mannelijke bloemen eens niet tot ontwikkeling mochten komen, stuifmeel in voorraad te hebben en de mislukking van den oogst te kunnen verhinderen. Zimmern Akk. Fremdw. 54 vertaalt r u k k u b u, r i k b u: das Befrüchten, Propfen der Dattelpalme. Dat bewaren en overbrengen van het stuifmeel der mannelijke bloemen, zou op zeer bevredigende wijze verklaren, waarom de figuren der tweede groep doorgaans een korfvormig voorwerp bij zich hebben. De botanicus Prof. Pulle, aan wien ik de afbeeldingen toonde, achtte het zeer waarschijnlijk dat ze de kunstmatige bevruchting voorstellen. Ward, t. p. 231 betwijfelt of deze opvatting de juiste is.

tot stand brengen, aan den koning aanbieden[1]). Wat moet de koning met dat stuifmeel der mannelijke plant? Of is dat misschien het zinnebeeld dat hij voor de vegetatie des lands verantwoordelijk is? Op sommige afbeeldingen[2]) ontvangt de koning uit de hand van de godheid niet een vrucht, maar een takje, gelijk ook soms de figuren bij den levensboom duidelijk een takje in de hand houden[3]). Behoort dit alles tot dezelfde gedachtensfeer of niet? En zoo ja, hebben wij dan bij deze afbeeldingen met Tylor te denken aan een vegetatierite of met Jastrow aan een levensboom? In de koningsannalen is meer dan eens sprake van het levenskruid[4]) dat de koning van den god ontvangt[5]). Naast deze moet gewezen worden op een interessante babylonische afbeelding in het Haagsch Museum der Kon. Bibliotheek[6]). Aan iedere zijde van den boom staat een vrouwelijke figuur met een bundel dadels (?) in de eene hand, terwijl zij met de andere hand een vrucht van den boom plukt. Eén dezer figuren reikt een bundel dadels (?) aan een achter haar staande vrouwelijke figuur, ten wier behoeve ze blijkbaar zijn geplukt. De vraag is, of deze afbeelding evenals die bij Janneau een babylonisch parallel is van de bovenbesproken assyrische afbeeldingen. Ward[7]) meent dat dat niet het geval is. Door het ontbreken van verklarende inscripties is het niet mogelijk hier met beslistheid te spreken.

---

1) Ward, n⁰. 672, 673.

2) Janneau, une dyn. chald. 35 fig. XI waar een zittende god een takje toereikt aan de offerenden koning; vgl. Jastrow, Atlas Abb. 59, Ward t. p. n⁰. 675 en 419. Jastrow noemt het een palmtak.

3) Ward t. p. n⁰. 696, 688. Hier kan men desnoods nog vermoeden dat het een takje met de mannelijke bloeiknop is.

4) ṣammu balāṭi. Een afbeelding dat een koning de vrucht van den levensboom eet, of waar ze hem (naar egyptisch voorbeeld) aan den neus gehouden wordt, is nog niet gevonden.

5) KAT³. 523.

6) Ward n⁰. 389.

7) p. 231.

Wij vinden in Babel dus vier groepen van wezens, die trekken kunnen hebben verleend aan de bijbelsche paradijsfiguren (slang en cherubs): de eig. slang, de „draak"slang, de kuribu-wezens en de figuren bij den levensboom, waarbij echter de grens met name tusschen de tweede en derde groep niet te trekken is. Het ontbreken van verklarende inscripties bij de afbeeldingen vooral is schuld aan onze weinige klaarheid van begrippen omtrent deze wezens. We draaien rond in een vicieusen cirkel: omdat men de gevleugelde figuren voor „cherubs" hield, verklaarde men de gestyleerde boomen voor afbeeldingen van den levensboom, en anderzijds: omdat men in die boomen den levensboom zag, hield men de gevleugelde figuren voor „cherubs". Wanneer Tylors opvatting de juiste is, zullen we moeten erkennen dat we geen enkele afbeelding van den babylonischen „levensboom" bezitten, alleen maar teksten die er van spreken [1]).

D. DE MENSCH.

Zur Vorstellung von der Menschen-Erschaffung ist ein reichhaltiges babylonisches Material vorzulegen, zegt Jeremias [2]). Dat is inderdaad het geval. En het is op het eerste gezicht duidelijk dat in Babel verschillende van elkaar onafhankelijke mythenreeksen betreffende de menschenschepping moeten hebben bestaan. De voornaamste centra schijnen Nippur, Eridu en Babel te zijn. Te Nippur treedt Enlil (en Nintud of Aruru) als schepper op, te Eridu Enki (= Ea), te Babel Marduk de zoon van Ea. Maar in de ons bekende mythen loopen deze lijnen reeds door elkaar. Babel nam de erfenis, zoowel van Eridu als van Nippur over, en Marduk treedt in de plaats van Enlil en Enki. Een schepping van den e e r s t e n mensch is in de babylonische mythen nergens met zekerheid aan te wijzen [3]). Voor den oppervlakkigen

---

1) Natuurlijk behoudens de natuurmythologische afbeeldingen, waarvan blz. 42 sprake was.

2) ATAO³. 41; vgl. HAOG. 180 ff.

3) Vgl. Lagrange, Rel. Sem. 385.

beschouwer is daarmee elk punt van vergelijking met het bijbelverhaal der menschenschepping weggevallen. Ik geloof niet dat dat juist is: èn wanneer het in Babel gaat over de menschenschepping in het algemeen, èn vooral wanneer blijkbaar de schepping van het mensch-type bedoeld is, ook al treedt deze niet op als eerste mensch, kunnen die verhalen voor vergelijking met Genesis in aanmerking komen. Wij beginnen met het Gilgameš-epos [1]).

Gilgameš is een despoot in Uruk, waarvan hij den stadsmuur en den tempel van Anu bouwt. Hij is voor twee derde god en voor één derde mensch. Zijn heerschappij drukt zwaar op Uruk, zoodat de inwoners de hulp der goden inroepen en deze dragen aan de moedergodin Aruru — die blijkbaar ook Gilgameš heeft geschapen — op, om zijn evenbeeld [2]) te scheppen. En dan volgt:

Toen Aruru dat hoorde,
vormde ze het beeld van Anu [3]) in haar hart;
Aruru wiesch hare handen,
kneep leem af [4]) wierp het op het veld [5]),
[vormde] Engidu, een held, een verheven spruit, een dienaar van Ninib,
Met haar was zijn geheele lichaam [bedekt];
hoofdhaar droeg hij als een vrouw,
.... van zijn hoofdhaar groeide als koren.

---

[1]) Vgl. Ungnad-Gressmann, Gilg. epos; Dhorme, Choix, 186 ss.; KB. VI 1, 121; Ungnad in TuB. I 41.

[2]) Zi-kir-šu; vgl. Jensen KB. VI 401.

[3]) Aruru, die een evenbeeld (zikru) van Gilgameš wil maken. vormt in haar hart een evenbeeld (zikru) van Anu. Ook Gilgameš is dus naar het beeld van Anu geschapen.

[4]) ṭi-ṭa ik-ta-ri-iṣ; dezelfde uitdrukking Job. 33, 6: מֵחוֹמֶר קֹרַצְתִּי. Pausanias X, 4. 4 vermeldt dezelfde voorstelling bij de Grieken.

[5]) Ungnad, Gilg. epos 8 vertaalt: spie (?) darauf. Over de beteekenis van het levensspeeksel zie Fossey, Magic 287; 367c 38; 453 r 40; Jastr. Rel. I 355, 502, II, 94; Frazer, GB. I 389 ss., Hehn, Sünde 40; AO. I 3^2 34; Gressmann, Gilg. epos 104 f.; v. Gennep, Rel. 19; KAT³. 373; Aruru doet dus pottebak-

Hij had [niets] te maken met menschen of met maatschappij,
hij was bekleed met zijn natuurlijke bedekking [1]);
Met de gazellen eet hij kruid,
Met het vee laaft hij zich aan de drinkplaats,
Met de kudden vermeidt hij zich bij het water.

Bij zijn ongebonden leven met de dieren komt Engidu in conflict met een jager, die op raad van zijn vader een postituée (ḫ a r i m t u) met Engidu in aanraking brengt, en als deze vele dagen in haar gezelschap heeft doorgebracht, zich van haar afwendt en zich weer tot de dieren keert, wenden deze zich onwillig af, en willen niets meer van hem weten, waarop Engidu zich zeer ongelukkig voelt [2]).

Het is duidelijk dat Engidu hier niet is aangeduid als eerste

kerswerk. De scheppergoden (Ea, Aruru-Nintud-Mami) worden in de babylonische teksten gaarne aangeduid als „pottebakker" Sumer: d u ḳ-ḳ a-b u r (: b a ḫ a r, semit, p a ḫ ā r u), vgl. Delitzsch, Gloss, s.v.: b a ḫ a r; Aage Schmidt, in MVAG. 1911, 135_1 Brünnow, List 5896 komt de gelijkstelling voor: d u ḳ-ḳ a-b u r = E a š a p a ḫ ā r i = Ea de pottebakker. Vgl. CT. XXV 48, 7: n u n-u r-r a = ^{d} d u ḳ-ḳ a b u r = E a š a p a ḫ ā r i. Vgl. CT. XXIV 14. 40 vv. Ook Bēl wordt zoo genoemd CT. XXIV 5. 42, terwijl de nauw met hem verbondene bēlit ilē XXIV 12, 23, [N i n-]d u ḳ-ḳ a-b u r = „meesteres der pottebakkers" heet. — Het ideogram voor „pottebakker" wordt nauw verbonden met het ideogram voor „wijs" (i r š u): g a l-a n-z u. Ea is de pottebakker „met wijze handen": š ú-g a l-a n-z u, Brünnow, List 7203, vgl. KB. VI I. 544. Het menschenscheppen is in de eerste plaats een daad van „wijsheid", zie blz. 85_4. Voor de schepping als pottebakkerswerk vergelijke men nog de egyptische muurschildering op den tempel van Luxor, waar de god Chnum twee menschen vormt op een pottebakkersschijf: TuB. II Abb. 218; ATAO[3]. 25; vgl. blz. 85_4. De voorstelling van den schepperpottebakker ook Ez. 18, 6 en Rom. 9, 21. Zie afb. blz. 82.

[1]) Lett. als (de vegetatiegod) Sumuḳan.

[2]) Sommige meenen in het Genesis-verhaal een naklank van deze Engidu-episode te zien, n.l. in Gen. 2, 19 v. waar Jahve de vrouw schept als Adam geen hem passende „gezellin" onder de dieren vindt. En deze vrouw wordt dan, zoo zegt men, evenzeer Adams ongeluk als de ḫ a r i m t u het ongeluk van Engidu. Ook in het ongekleed zijn en de ongekultiveerde levenswijze van Adam vindt men een parallel van Engidu's leven met de dieren, zie blz. 122.

mensch: zijn schepping onderstelt reeds het bestaan van menschen en dieren. Bovendien is Engidu niet een mensch, maar een diermensch, en wel meer dier als mensch. Gressmann [1]) legt er nadruk op dat door het sexueel verkeer met de ḫarimtu het „Naturhafte von ihm abgestreift und den Erkenntnisdrang gelöst" wordt, waarbij hij verwijst op de dubbele (sexueele en



intellectueele) zijde van het semietische woord voor „kennen", een voorstelling die hij ook in Gen. 3 terugvindt. Engidu zou door zijn gemeenschap met het „Freudenmädchen" „auf eine höhere Stufe gehoben" sein. In 't Gilgameš-epos dus dit proces: door geslachtsverkeer wordt „Erkenntnis" gewonnen, en in Gen. 3: door van den boom der kennis te eten, ontstaat besef van onderscheid der geslachten. Ik kan deze voorstelling niet juist achten. Als Engidu een poos met de ḫarimtu heeft geleefd, wil hij zich weer bij de dieren voegen, maar deze willen niets

---

1) Gilg. epos 98 ff.

meer van hem weten. Het ligt dus niet aan hem, dat 't verkeer met de dieren ophoudt. Engidu is noch de eerste mensch, noch een menschtype. Representatieve beteekenis voor de geheele menschheid komt hem dus niet toe: hij is geschapen voor een speciaal doel. Hetzelfde geldt van de schepping van den eunuch [1]) Aṣūšunamir, die door Ea gevormd wordt, om Ištar uit de onderwereld op te halen [2]). Maar behalve dat is noch Aṣūšunamir noch Engidu eigenlijk als een mensch te beschouwen.

Anders staat het met de zgn. „Chaldeeuwsche Kosmogonie [3]). Hoewel een bezweringstekst, geeft dit fragment een beknopte kosmogonie: Na geconstateerd te hebben dat er nog niets was, geen gewemel [4]) der steden, geen land en geen water, gaat het voort:

Toen, wat in de diepte was....?
Toen werd Eridu gemaakt, Esagila geschapen;
Esagila, dat midden in apsū, Marduk tot woonplaats koos.
Babel werd gemaakt, Esagila voltooid.
Hij maakte zoowel de goden als de Anunnaki.
De heilige stad, hun vreugdevolle woonplaats, gaven ze een heerlijken naam.
Marduk vlocht op de wateren een twijgmat;
Hij schiep aarde, en schudde die tusschen de twijgmat,
Om de goden te doen wonen in hun vreugdevolle woonplaats,
schiep Hij de menschen [5]):

---

[1]) as-sin-nu; vgl. Figulla OLZ. XV 438 die Aṣūšunamir voor identiek houdt met Dumuzi.

[2]) CT. XV pl. 45—48; Vertal.: Dhorme, Choix 327 ss; TuB. I 86; Roscher Lex. III 258 ff.; K. B. VI 1. 80 ff.; Weber Litt. 99 ff.

[3]) CT. XIII pl. 35—37. Vertal.: Dhorme, Choix 83 ff; TuB. 27 f.; Weber Litt. 56 ff.; K. B. VI 1. 38; Winckler Textbuch 98 ff.; ATAO³. 85, Zimmern bij Gunkel. Schöpfung 419 f.

[4]) na-maš-šu-u, sumer: á-dam.

[5]) a-me-lu-ti ib-ta-ni.

Schiep Aruru met hem het menschengeslacht[1])
de dieren des velds, levende wezens, schiep hij op het veld.
Hij schiep den Tigris en den Euphraat. en zette ze op hun plaats;
gaf ze een heerlijken naam.
Gras(?) biezen(?) riet- en struikgewas en bosch schiep hij.
Hij schiep het kruid des velds,
landen, rietgewas en moerasplanten;
de wilde koe en haar jong, het wilde kalf, het schaap en haar jong, het lam in de kooi,
tuinen en bosschen, enz.

Het is ons hier natuurlijk vooral te doen om: „Schiep hij de menschen." Maar ik geef dit vers opzettelijk in zijn verband, om te doen zien, 1e dat de menschen geschapen worden, terwille van de goden, 2e om te laten uitkomen dat hier, evenals in Gen. 2 de mensch geschapen wordt vóór de dieren. Er staat niet mensch, maar: maar menschheid en menschengeslacht. De schrijver dacht zich dus waarschijnlijk de menschenschepping niet als de schepping van één mensch, of zelfs van een menschenpaar, maar als een groep. Maar het is duidelijk dat hier in elk geval bedoeld wordt de schepping der eerste menschen. Als scheppergoden treden op Marduk en Aruru, maar het is niet duidelijk welke rol ieder van hen vervult, noch op welke wijze zij samen het werk volbrengen. Het werkwoord (b a n ū) wijst op „v o r m e n" met de handen. Maar de deelname van een vrouwelijke godheid (Aruru) wijst in andere richting, zie beneden.

Duidelijker spreekt een andere tekst, bekend onder den naam: mythe van Ea en Atraḫasīs[2]). De tekst diende waarschijnlijk als bezweringsformule voor vrouwen in barensnood. De tekst is fragmentarisch, en ook het gedeelte dat over de

---

[1]) z i-i r a-m e-l u-t i, z ē r u is: zaad, nakroost, en dan: geslacht, soort.
[2]) CT. XV pl. 49 vertal.: Zimmern ZA. XIV 277 ff; Jensen KB. VI 1. 274 ff; Dhorme, Choix 128 ss; TuB. I 61 ff. Langdon, Epic 18.

menschenschepping spreekt, is niet ongeschonden. De tekst begint met een verhaal van de ellende der menschen op aarde; misgewas, twisten, onvruchtbaarheid, ziekten, enz. Het gejammer der menschen begint den god Enlil te vervelen, hij besluit de menschen wegens hun gejammer te straffen [dan volgt een groot hiaat], een goden-vergadering wordt belegd waarin Enlil den menschen met pestziekten bedreigt en de uitvoering dier bedreiging schijnt het heele menschengeslacht te hebben uitgeroeid, [wegens hiaat niet zeker]. Dan begint de tekst weer met te verhalen hoe de godenmoeder Mami [1]) de menschen schept, wat dus als een eerste schepping gelden kan:

> Zij reciteerde een bezweringsformule; nadat zij hare bezweringsformule gereciteerd had, en het [de bezwering] op haar leem [2]) geworpen had, kneep [3]) ze 14 stukjes af; zij legde 7 stukjes ter rechterzijde en 7 stukjes ter linker. Tusschen beide legde ze een tegel. Toen riep ze de wijze vrouwen [4]), tweemaal zeven moeders(chooten). Zeven vormden de knapen, zeven vormden de meisjes. De moeder(schooten) scheppers van het lot, voltooiden ze, zij voltooiden ze voor haar [5]): de gedaante der menschen die Mami bepaalde.

Wat dan verder volgt in den tekst zijn aanwijzingen voor het magisch gebruik. De godin Mami vervult hier de rol van

---

[1]) Mami is evenals Aruru en Nintud een verschijningsvorm van de moedergodin; zie Dhorme, Choix 139, 14.

[2]) ṭ i-i ṭ-t i-š a.

[3]) t a ḳ-r i-i ṣ, vgl. blz. 80 aant. 4.

[4]) Vgl. ons: „vroedvrouwen". De menschenschepping geldt in Babel in de eerste plaats als een daad van wijsheid, zie blz. 80 aant. 5: de pottebakker met wijze handen; Vgl. Jensen KB. VI 1. 544 f.

[5]) Of: naar haar beeld? (m a ḫ-r u-š a). Zoo Dhorme en Langdon, die daarbij verwijst naar Bab. Liturgies 88, 21; 89, 10; 90, 24 etc., waar de man de gedaante (z i b-b a = d u n ā n u) van Ninib draagt, en de vrouw de gedaante van Nintud; vgl. Langdon, Epic 21.

Aruru bij de schepping van Engidu. In beide gevallen treedt een godin als menschenschepster op. Maar waar bij de schepping van Engidu alleen sprake is van het afknijpen van leem, om daaruit Engidu te vormen, treden hier 7 moederschooten (ša-su-ra-ti) op. Dat wijst noodwendig op barend voortbrengen. Maar daar die voorstelling in den tekst met het vormen uit leem verbonden is, hebben we hier òf met twee onvereenigbare voorstellingsreeksen te doen, òf met deze gedachte: de god(in) vormt het beeld (= gedaante) van den mensch die geboren zal worden, waarop een vrouw (god of mensch) dat wezen barende voortbrengt [1]). Maar dat die moederschooten de 14 wezens b a r e n, wordt in den tekst niet duidelijk gezegd. Het verbum b a n ū, dat gebruikt wordt, komt óók wel van „baren" voor, maar heeft toch de meer algemeene beteekenis van maken, vormen.

In het Langdonsche fragment komt het geslachtelijk voortbrengen der menschen door de goden duidelijk uit: Plaat 1 voorzijde, kol. 2 staat dat Nintud (= meesteres der geboorte), de moeder des lands, de menschen baarde [2]). En keerzijde Kol. 2, 40 zegt Ninḫarsag (= Nintud) tot Enlil: Ik Ninḫarsag, heb u kinderen gebaard, en wat is nu mijn loon? In het vervolg van dit gesprek tusschen Enlil en Ninḫarsag schijnt weer van een menschenschepping sprake te zijn, en wel volgens de vertaling van Langdon van „twee wezens [3])," die Enlil voor haar „maken" (de sumer. tekst gebruikt hier het woord: d u g) wil, welk „maken" dan verder met 't (sumer.) verbum s a = (babyl.) b a n ū wordt aangeduid. Maar de tekst is hier te

---

[1]) Vgls. Craig, Rel. Texts 51, 24 zijn alle levende wezens schepselen van de hand van Aruru.

[2]) i n-t u-u d = a l ā d u; vgl. voorzijde Kol. 3, 20. Op zichzelf behoeft deze uitdrukking niet te wijzen op de voortbrenging der e e r s t e menschen: Ḫammurapi Cod. 44, 40 noemt Nintud: u m u m b a-n i-t i = de moeder die mij baarde; en Nebucadrezar zegt hetzelfde van ilu Maḫ VAB. IV 128 Kol. IV 16.

[3]) G i š-g á, waarbij Langdon aanteekent: g i š-m a l (zoo transscribeert Langdon) would be rendered perhaps by šiknatu „creature".

onzeker om er iets mee te kunnen doen. Voor die „twee kleine schepselen," zij verwezen naar den tekst op blz. 92 v.

Die vermenging van twee voorstellingen komt ook voor in den oud-babylonischen tekst Bu. 91—5—9, 269 [1]), dateerende uit den tijd der eerste babylonische dynastie, ± 2000 v. Chr. Het fragment behoort volgens Langdon waarschijnlijk tot een oud onbekend gedicht. Het begin is afgebroken, en wat nog te zien is, is voor een deel tamelijk onzeker:

de gedaante (?) van een levend schepsel [2]) moge de mensch dragen
zij (= de goden) riepen de godin ....
„hulp (?) der goden, wijze Mami,
gij zijt de moederschoot [3]),
voortbrengster [4]) der menschheid,
vorm een krachtig (?) wezen [5]), laat hem ....
de gedaante (?) van een levend schepsel moge de mensch dragen".
de groote .... opende haar mond,
sprak tot de groote goden:
gij zult met mij een beeld [6]) kneden (?)
met zijne gestalte [7]) zal hij zijn ....
hij zal .... alles
leem [8]) .... en bloed [9]).
Enki opende zijn mond
en sprak tot de groote goden:

---

[1]) Gepubliceerd CT. VI pl. 5, behandeld door Zimmern ZA. XVI 280f, waarbij te vergelijken KB. VI 1. 275. Langdon copieerde den zeer verweerden tekst opnieuw, en publiceerde hem in zijn Epic pl. 3.

[2]) ši-kin balāṭi.

[3]) ša-as-su-ru.

[4]) ba-ni-a-at.

[5]) Langdon: a virile figure.

[6]) la-na.

[7]) dunāni-šu.

[8]) ṭi-iṭ-ta-am.

[9]) da-ma.

op de heirwegen en de....
. . . .
dat zij een god dooden [1])
.... de goden....
met zijn vleesch en zijn bloed,
moge Ninḫarsag leem vermengen.

Aan de menschenschepping gaat blijkbaar een godenvergadering [2]) vooraf, waarin besloten wordt de hulp der wijze [3]) Mami in te roepen voor het scheppen van menschen. Het deelnemen der moedergodin Mami onder den naam „moederschoot" wijst op geslachtelijke voortbrenging, maar het aandeel van den mannelijken god is niet het semen virile, doch zijn bloed, dat met leem wordt vermengd. Het onduidelijk verhaal van Berosus, waar de god zijn eigen hoofd afslaat komt hier in meer rationeelen vorm voor: Enki beveelt de goden een god te dooden terwijl Ninḫarsag diens bloed met leem vermengen moet [4])

Nauw verwant aan dezen tekst is die uit Enuma Eliš, einde der 6e Tafel. Hier schijnt weer de voorstelling van Berosus, dat de god met zijn eigen bloed de menschen vormt, te worden gehuldigd. Marduk is hier de schepper-god, zie blz. 83 v. Tafel 1—4 verhaalt de overwinning van Marduk op het chaosmonster Tiāmat, en de scheiding van hemel en aarde. Dan begint Tafel

---

[1]) Dit fragment herinnert opvallend aan het bekende verhaal van Berosus (Alexander Polyhistor bij Eusebius, Chron. ed. Schoene I 19 ss., de tekst ook bij Winkler, Textbuch 93): toen Bēl zag dat de aarde verlaten doch vruchtbaar was (*καρποφορον;* Gunkel emendeert: *ἀκαρποφορον)* zou hij een der goden hebben bevolen hem (= Bēl: *ἑαυτον)* het hoofd af te slaan, en met het uitvloeiende bloed de aarde te vermengen, en menschen en dieren te vormen, die de lucht konden verdragen. In een variant wordt gezegd dat Bēl zichzelf het het hoofd afsloeg terwijl de goden het uitstroomende bloed met aarde vermengden en daaruit de menschen — geen dieren — vormden. Daarom hebben, voegt Berosus er aan toe, de menschen verstand en goddelijk inzicht.

[2]) Vgl. Gen. 1, 26: laat ons menschen maken.

[3]) Zie blz. 87.

[4]) Datzelfde naast elkaar stellen van baren en vormen op een schijf vinden wij in Egypte bij den scheppergod Chnum: G. Daressey, hymne à Khnoum du

5 met te verhalen hoe Marduk den hemel voor de goden en de aarde voor de menschen bewoonbaar maakt, de schepping van zon, maan en sterren, en misschien — maar dat is uit de enkele resten niet te lezen — de schepping der vegetatie. Het slot der 5e Tafel vermeldt een godenvergadering, waarin blijkbaar over de schepping der menschen beraadslaagd wordt en dan begint de 6e Tafel [1]):

Toen Marduk de woorden der goden vernam,
dreef hem zijn hart, om een kunstig [werk te maken].
hij opende zijn mond en sprak tot Ea:
— wat hij in zijn hart overlegd had, deelde hij mede —
(mijn [2])) bloed wil ik verzamelen, been [3]) wil ik....
ik wil een mensch gereedmaken, opdat de mensch....
ik wil een mensch vormen, een bewoner [der aarde?].
opdat een godenkultus worde ingesteld [4]) en dat zij het heilig[dom....

Deze tekst staat dichter bij dien van Berosus dan de oud-babylonische op blz. 87, waar een godin optreedt. Ook hier weer de trek, dien we op blz. 83 v. aantroffen in de zgn. „Chaldeeuwsche Kosmogonie" dat de menschen geschapen werden ter wille van

---

temple d'Esnéh, in Rec. de Trav. XXVII 82 ss. 187 ss. Hier staan in één zin naast elkaar (p. 83 8, 9) de termen „vormen" (n b) en „baren" (m š j.). Dit laatste van een mannelijken god! Natuurlijk is dat niet de oorspronkelijke voorstelling, daar zitten oudere voorstellingen achter, waarbij het m š j het werk is van een godin.

[1]) Vgl. King, supplementary texts pl. 35; vertal.: King, Tablets I 86 ss., Winckler Textbuch 134 f.; Dhorme, Choix 65 ss. TuB. I 21 f.. Zimmern bij Gunkel, Schöpf. 401 f. Weber, Litt. 51.

[2]) d a-m i. De vertaling „mijn bloed" wordt door den tekst niet geëischt, maar waarschijnlijk gemaakt door 't nauwe verband tusschen dezen tekst en dien van Berosus vgl. blz. 88_1.

[3]) i ṣ-ṣ i-i m-[t u], Hebr. עֶצֶם. Zimmern, KAT[3]. 586_3. aarzelt of i ṣ-ṣ i-i m-]t u]m of k i ṣ-ṣ i ṭ ī ṭ i m (t i m): een stuk leem, te lezen is. Evenzoo Jeremias, HAOG. 181_7 en Weber, Litt. 57.

[4]) And. vertalen: de kultus der goden worde hem opgedragen.

de goden. Ungnad [1]) vermoedt dat aan 't sterk geschonden eind der 5e Tafel stond dat de goden zich beklagen, dat niemand zich om hen bekommert. Dat zou overeenstemmen met onzen tekst, die onomwonden zegt dat het d o e l der menschenschepping is: de kultus der goden. Op de 7e Tafel van ons epos wordt gesproken van gevangen goden (i l ā n i k a-n u- ti) en worden de menschen geschapen om de gevangen goden te verlossen (a-n a p a-d i-š u-n u). Op de 7e Tafel wordt nog eens herhaald dat de handen van Marduk de menschen hebben geschapen.

Ebeling publiceerde in 1915 een tweetaligen tekst [2]), waarvan de sumerische helft het best bewaard, en ook overigens het best betrouwbaar is. De sumerische helft begint aldus:

> Toen hemel en aarde voltooid waren,
> toen de moeder der godinnen geboren was,
> toen de aarde gemaakt, en gevormd was,
> toen de lotsbepalingen des hemels en der aarde waren bepaald,
> toen kanalen en watergangen hun richting ontvangen hadden,
> toen Tigris en Euphraat waren vastgelegd, —

En dan, als de Anunnaki, de groote goden zich in hun paleis hebben neergezet, spreken Anu, Enlil, Šamaš en Ea hen toe:

> gij Anunnaki gij groote goden,
> wat zullen wij veranderen, wat zullen wij scheppen?

De groote goden antwoorden:

> In Uzu-mu-a, den band van hemel en aarde,

---

[1]) TuB. 21.

[2]) Keilschrifttexte I n°. 4; Transscr. en vert. van Ebeling in ZDMG. 1916 532 ff.

zullen we den god Lamga, den god Lamga slachten,
en met hun (!) bloed [1]) zullen we de menschheid scheppen.
De dienst der goden zij hun taak
terwijl zij het begrenzingskanaal voor eeuwig vastzetten,
den draagkorf en het draaghout in hun hand nemen
om het huis der groote goden tot een verheven verblijf te maken [2]);
het gebied begrenzen, het begrenzingskanaal voor eeuwig vastzetten,
het kanaal de richting geven, den grenssteen plaatsen,
de aarde bevloeien, de planten tot wasdom brengen.

Op de keerzijde volgt dan nog verder als taak der menschen:

het terrein der Anunnaki tot vruchtbaarheid brengen,
overvloed in het land vermeerderen,
het feest der goden vieren,

terwijl aan Aruru de zorg voor het jonge menschengeslacht wordt opgedragen.

Dus ook hier is het doel der menschenschepping: zorgen voor de goden.

Dat de menschenschepping pas volgt na een godenraad, wordt ook met zoovele woorden gezegd in het fragment CT. XIII pl. 34 [3]):

nadat de goden in hun vergadering, hadden geschapen....
den hemel hadden voortgebracht, de aarde (?) vastgezet,
levende [weze]ns [4]) hadden doen ontstaan ....
dieren des velds, vee des velds, en 't gewemel [5]) [der stad]

---

[1]) u š-u š-e-n e.
[2]) Vgl. Poebel in Museum Journal 1913, Juni, en Pinches in ET. 1915, 490.
[3]) Vertal.: Dhorme Choix 97; KB. VI 1. 43.
[4]) [š i k-n a]-a t n a-p i š-t i.
[5]) n a m-m a š-š e-e.

nadat.... aan de levende wezens....
[aan de dieren des] velds en aan 't gewemel [1]) der stad....
[de dieren des velds de menig]te van het gewemel, de gezamelijke schepselen....
.... die in de verzameling mijner familie....
Toen [steeg op] Nin-igi-azag [2]) en [schiep] twee klein[e wezens] [3])
[Onder de me]nigte van het gewemel maakte hij [hen?] heerlijk.

Bij de schepping der „twee kleine wezens" hebben we niet aan de schepping der eerste menschen te denken. Blijkens het voorafgaande waren er al menschen, immers onder „gewemel der stad" kan men moeilijk iets anders verstaan. De meening van Weber [4]) dat de tekst handelt over een familie- of dynastiegeschiedenis, en dat de twee kleine wezens de „Ureltern der Familie" aanduiden, heeft veel voor zich.

Behalve de besproken teksten en fragmenten zijn ons nog hier en daar enkele regels bewaard die over de menschenschepping in Babel handelen. Zoo spreekt een fragment [5]) van het scheppen van een mannelijk wezen door Ea in apsū. Jeremias [6]) en Zimmern denken aan de geboortegeschiedenis van Adapa. Verder wordt in de bezweringsserie Šurpu [7]) Ea genoemd: de heer der menschheid, wiens handen de menschen schiepen. In een fragment bij King [8]) wordt van de schepping der (vier) hemelstreken en de vorming der menschen gesproken, blijkbaar

---

[1]) n a m-m a š-t i.

[2]) Ea.

[3]) ṣ u-ḫ a-[r i]. Hier zou dus sprake zijn van de schepping van twee menschen, (man en vrouw?). Vgl. blz. 86.

[4]) Litt. 58.

[5]) CT. XIII pl. 31 = 982—80—7—18, 178.

[6]) ATAO³. 42; KAT³ 520_3.

[7]) Taf. 4 r. 70; vgl. ATAO³. 43.

[8]) Tablets, App. I 163; vertal. Dhorme, Choix 75; ATAO³. 13.

als 't werk van Marduk. Dan publiceerde Weissbach een fragment [1]), volgens hetwelk Anu den hemel schiep, en Ea [2]) de waterdiepte, zijn eigen woonplaats, en dan „knijpt" Ea „leem af" in apsū en schept de kleinere goden: de god van den tegelbouw en der timmerlieden enz. Aan 't slot heet het dan: hij schiep de menschen om [offers te brengen]. Van geslachtelijke voortbrenging der menschen is sprake in de door Poebel gepubliceerden tekst [3]), waar Nintud wordt voorgesteld als in barensweeën liggende. Dezelfde gedachte in het Gilgameš-epos Tafel 11 waar Ištar jammert om de zondvloed die de menschen ombracht, welke zij zelf baarde (u l-l a-d a).

We zien dus in de babylonische mythen betreffende de menschenschepping twee lijnen: de menschen worden door de goden geslachtelijk verwekt, en: zij worden door de goden gekneed uit leem en godenbloed. Op al die plaatsen waar de menschenschepping niet in bizonderheden wordt beschreven, maar alleen van scheppen, vormen, voortbrengen sprake is, mogen we waarschijnlijk aan een dezer twee wijzen van scheppen denken. In de eerste reeks treedt de moedergodin (Mami-Aruru-Nintud-Ninḫarsag-Ištar) scheppend op, in de tweede reeks is 't Enlil (Bēl), Ea, Marduk, maar zooals wij reeds zagen, loopen in tal van mythen die twee lijnen samen [4]). De mensch is een šikin napišti, een „levend wezen", maar daarin ligt niet zijn „mensch zijn": van de dieren wordt dat ook gezegd, evenals in het O. T. de term nefeš ḫajjā ook op de dieren wordt toegepast.

Het inblazen van levensadem, nišmat ḫajjīm uit het

---

1) Miscellen Taf. 12; S. 32 ff. Vertal.: ATAO³. 17;

2) die hier Nu-dim-mud heet.

3) A new creation and Deluge Text (10697, n⁰. 19—12—04), Univ. of Pennsylv., Mus. Publ. of the Babyl. Sect. 1914 IV. n⁰. 1 p. 1 ss.; vgl. The Museum Journal IV. 2.

4) De taak der godin schijnt zich tot de menschenschepping te beperken; aan de wereldschepping neemt ze blijkbaar geen deel.

Bijbelverhaal komt te Babel niet voor [1]). Verder is opmerkelijk dat nergens sprake schijnt van het scheppen van één menschenpaar. De eene tekst waar van „twee kleine wezens" gesproken wordt is te onzeker en staat op zich zelf, de passage in het Langdonsche fragment is nog onzekerder. Doorgaans is er sprake van „de menschen" of „de menschheid" in het algemeen, of ook wel van één enkelen mensch (Adapa, Engidu, Aṣūšunamir — welke laatste twee zeker niet als de oermensch gelden). Mami vormt er 14 tegelijk = 7 paren, blz. 85. De menschenschepping geschiedt ter wille van de goden: de menschen zijn er om de goden het leven te veraangenamen.

De gedachte dat de mensch naar 't beeld Gods geschapen is, komt herhaaldelijk tot uiting [2]).

Waaraan men precies dacht bij de uitdrukkingen beeld of gedaante Gods, is niet te zeggen. Zikru eig. naam, vermelding, zou evengoed op innerlijke en geestelijke als op uiterlijke en materieele gelijkenis kunnen wijzen. Rib-ba = dunānu wijst stellig op den uiterlijken verschijningsvorm. Maar blijkens de geestelijke eigenschappen waarmee Adapa wordt voorzien (zie blz. 60 vv.) wordt toch ook op geestelijke gelijkenis gedoeld. Bij die geestelijke gelijkenis komen vooral twee dingen ter sprake: onsterfelijkheid en alomvattende kennis. En terwijl in het Genesis-verhaal den mensch wèl wordt vergund van den levensboom te eten maar niet van den boom der kennis (zie blz. 132 vv.),

---

[1]) De term šiknat napištim is de babylonische vertaling van het sumer. níg-zi-gál, wat weer het abstractum is van zi(-šà)-gál = levend, bezield (Delitzsch, Gloss. 223, 256.). Dit zi-šà-gál wordt door sommigen vertaald als: versehen mit dem Lebenshauch (zoo Thureau-Dangin in SAK. 67 Stat. B. I 3, 1; 77 Stat. D. 2, 2; 93, Cyl. A 3, 13) of: (filled) with the spirit of life (zoo Radau in BEUP. XXIX Part. I, 49). Ik geloof niet dat het teeken ZI die vertaling toelaat; vgl. Barton, Bab. writing II, 52; Prince, Materials 363 s. De naam zi(-šà)-gál wijst niet op inblazing van levensadem, een voorstelling die trouwens aan het babylonisch denken vreemd is. Zie ook blz. 126_9.

[2]) Jeremias HAOG. 188 ff wijdt een afzonderlijk hoofdstuk aan „der Mensch als Bild der Gottheit, waarin hij de verschillende teksten vertaalt en bespreekt.

d.w.z.: de mensch wel eeuwig leven heeft, maar geen goddelijke wijsheid, is de toestand in Babel juist omgekeerd: de mensch ontvangt wèl goddelijke kennis, maar geen eeuwig leven. Van Gilgameš geldt 't zelfde. Hij is voor $^2/_3$ god, voor $^1/_3$ mensch, en dat bovenmenschelijk karakter openbaart zich niet in onsterfelijkheid, want die heeft hij niet (zie blz. 55), maar in zijn groote kennis. De 1e tafel v.h. Gilgameš-epos zegt dat hij alles ziet [1]), alles weet [2]), alle verborgen diepten [3]) doorschouwt, mysteriën doorziet [4]). Hij heet: de wijze [5]); Anu, Enlil en Ea maakten zijn inzicht wijd [6]). En al komt hij voor als een object van kultus [7]), in het epos wordt hij tot de menschen gerekend, blijkens het Meissnersche fragment Kol. III, waar Sabītu zijn trachten naar 't leven afwijst met de opmerking, dat de goden voor de menschen den dood hebben bepaald.

„De mensch heeft geen toegang tot den levensboom", is de vorm waarin de Babyloniër zegt: de mensch is van huis uit sterfelijk. Ook wordt het ronduit gezegd:

> Toen de goden de menschen schiepen,
> Stelden zij voor de menschen den dood;
> Het leven behielden ze voor zich zelf [8])

De elfde tafel van het Gilgameš-epos spreekt niet minder duidelijk. Op Gilgameš' vraag aan Utnapištim hoe hij onsterfelijk werd, verhaalt deze dat de god Ea hem dat voorrecht verleende. De tekst luidt [Ea wordt sprekende ingevoerd]:

> Vroeger was Utnapištim een mensch,

---

1) Nagba imuru.
2) Kullati idū.
3) kuttum nīmēḳi ša kalami.
4) niṣirta imur.
5) mudū.
6) urappišu uzunšu.
7) Genouillac, TSA. LII.
8) Zie blz. 55.

Nu zal Utnapištim en zijn vrouw aan ons, goden, gelijk zijn!
Utnapištim zal wonen ver weg, aan de monding der stroomen.

En, voegt Utnapištim er aan toe:

Toen namen zij mij, en lieten mij wonen, ver weg, aan de monding der stroomen.

Gelijk zijn aan de goden is dus: de onsterfelijkheid [1]).

Het zou kunnen schijnen, dat het Langdonsche fragment (zie blz. 36) een andere voorstelling huldigt. Daar heet het: „zelfs een hoogbejaarde wordt niet oud genoemd." Dat zou een vorm kunnen zijn om uit te drukken dat men eeuwig jong blijft, d.w.z. onsterfelijk is. Maar het verband waarin die uitdrukking voorkomt vraagt een andere opvatting; de kwalen van den ouderdom worden er niet gevoeld. Daarnaast is ongetwijfeld ook gedacht aan een hoogen leeftijd, die altijd wordt toegeschreven aan de menschen van de „gouden eeuw". Ook de israelietische traditie die de menschen van vóór den zondvloed zoo buitengewoon hooge leeftijden toeschrijft, heeft dien trek van de „gouden eeuw" bewaard. vgl. Jes. 65, 20. Ook in het verder verloop van den Langdonschen tekst (zie blz. 105) wordt de sterfelijkheid stilzwijgend ondersteld: de goddelijke vloek is niet: „hij zal sterven", maar: het leven (= het levensgeluk) zal hij niet meer zien tot zijn dood toe (vgl. blz.109). Zie Lods, RThPh. 1916, 278.

---

[1]) Zimmern zegt AO. II 3, 24 dat zoowel in Babel als in Israel den mensch alleen maar onsterfelijkheid ontbreekt, om godegelijk te zijn. Voor Babel is dat juist, voor Israel niet, zie Hfdst. IV. Evenzoo is het slechts voor de helft juist als Kristensen ThT. 1911, 6 zegt dat èn volgens de Adapamythe èn volgens Genesis de mensch de onsterfelijkheid bijna onder zijn bereik had. Adapa moet er voor naar den hemel van Anu, om de onsterfelijkheid te verwerven, dus had hij ze niet. Adam wordt uit de nabijheid van den levensboom verdreven dus had hij ze wel, vgl. blz. 118. Van eenigen samenhang tusschen zonde en dood blijkt in Babel niets, de mensch is van meet af aan den dood onderworpen.

In de onsterfelijkheid ligt dus de grenslijn tusschen goden en menschen[1]), niet in kennis. In kennis, d.i. in goddelijk vermogen om te heerschen[2]), is hij de evenknie der goden: hij kent het binnenste des hemels en der aarde, zoodat hij de bepalingen (= het lot) des lands in zijn hand heeft. Deze voorstellingen omtrent den oermensch komen nergens duidelijker uit dan in de mythe van Adapa.

Bij dit alles ga ik uit van de veronderstelling dat Adapa in de babylonische teksten niet als gewoon mensch, maar als mensch-type of — naar sommiger meening — als eerste mensch optreedt[3]). Want de Babyloniër, die de Adapa-mythe te boek stelde, bedoelt niet te zeggen hoe in zijn tijd de werkelijke toestand is, maar hoe de toestand in den oertijd wàs[4]),

[1]) Gressmann, Gilg. epos 147 ff.

[2]) Vgl. Gen. 1, 26 waar aan den mensch de heerschappij wordt gegeven over al het geschapene, een trek die bij den Jahvist ontbreekt.

[3]) Dat Adapa als mensch-type wordt bedoeld, schijnt te volgen uit zijn naam zēr amēlūti: zaad der menschen = zoon der menschen; vgl. de uitdrukking bar nāšā, die eig. „mensch" beteekent. Kristensen, ThT. 1911, 4 houdt Adapa niet alleen voor den typischen mensch, maar ook voor den (chronologisch) eersten, wat naar ik meen, de Adapa-mythe verbiedt. Vgl. Bezold, Keilinschriften 38; Lagrange Rel. Sem. 392; KB. VI 1, 362, 571; Kugler, Bannkreis 76; Feldmann, Paradies 194. Het 1e fragment (zie blz. 60) zegt: il Ea ki-ma rid(?)-di ina a-me-lu-ti ib-ni-šu: Ea schiep hem als leider (?) onder de menschen. Kristensen vertaalt het woordje ina eenvoudig door een genit., waardoor de onjuistheid van zijn opvatting minder in het oog springt. De lezing van het door „rid(?)" weergegeven teeken is te onzeker om er iets stelligs uit op te maken. Dhorme, Choix 149 vertaalt „chef?", Jensen, KB. VI 1. 93 denkt aan „wijsheid". Ungnad TuB. I 35 heeft: „Leiter" (?). Maar hoewel Adapa niet de eerste mensch is, kan hij toch wel als parallel van Adam gelden, daar ook in het O. T. niet dìt de hoofdzaak is dat Adam de (chronologisch) eerste mensch is, maar dìt dat hij logisch de eerste is, d. i. als representant der menschheid optreedt. Juist omdat het op het type aankomt en niet op den chronologisch eerste, kan Christus in den Bijbel „de tweede Adam" heeten. Hij is ook „de zoon des menschen" = de typische mensch.

[4]) Veel bediscusseerd is de vraag of Adapa is de tweede der 10 oerkoningen, waarvan Berosus spreekt en die *Ἀλαπαρος* (misschien verschrijving voor *Ἀδαπαρος*) heet. De eerste is *Ἀλωρος*, waarschijnlijk = Aruru. Voor de gelijkstelling Alaparos (Adaparos) = Adapa, spreekt niet alleen de naam. Ook

en dat verschil is zóó groot, dat men van een „val" zou kunnen spreken. Was in den oertijd de mensch door zijn verstand en inzicht aan de goden verwant, in den historischen tijd staat de mensch „zoover mogelijk van dat goddelijk inzicht af:

> Wat bij den mensch goed is, is bij de godheid misschien slecht" [1]).

De goden regeeren suo jure, en bepalen, geheel eigenmachtig, en volgens aan den mensch volkomen onbekende normen, wat wàt goed is en wàt kwaad. Dat is niet altijd zoo geweest. In

---

zakelijke momenten. Adapa is de zoon van Ea, wiens vrouw Aruru is. Verder: volgens Berosus valt Alaparos in den tijd der oeropenbaring, toen een zeer wijs (ἔμφρον) wezen, Oannes geheeten, de menschen goddelijke kennis mededeelde. Eigenlijk valt bij Berosus het verschijnen van Oannes nog vóór Alaparos, maar hij zegt er bij dat dergelijke wezens later nog meer verschenen, e n d a t h ij d a a r o v e r b ij d e g e s c h i e d e n i s d e r k o n i n g e n h a n d e l e n w i l. Berosus bedoelt dus ongetwijfeld dat die onderwijzing in de goddelijke wijsheid tijdens de oerkoningen doorliep. En deze kennis van den oertijd is ook later het voorbeeld en oertype van alle menschelijk weten. De oerkoningen zijn de wijzen, de wetenden. Nu komen in de spijkerschriftlitteratuur de heroën van den oertijd in datzelfde licht te staan. Adapa heet a b k a l l u, (de wijze) en a t r a ḫ a s ī s de zeer verstandige. Telkens wordt nadruk gelegd op zijn groote wijsheid. Een andere heros, Utnapištim de zondvloedheld, heet eveneens A t r a-ḫ a s ī s, een naam die door omzetting (ḫ a s i s a t r a) de babylonische vorm is voor den zondvloedheld van Berosus Xisuthros. Zie blz. 60_5. Afgezien dus van de vraag of Adapa gelijk te stellen is met Alaparos (Adaparos) treedt Adapa in elk geval op in het karakter der oerkoningen van Berosus. De oude oerkoningen zijn door hun groote wijsheid aan de goden gelijk, en overtreffen hen niet zelden in slimheid en overleg. H. Schneider, Kultur 226: der Erzkluge, d. h. der Fromme hat alle Gewalt im Himmel und auf Erden; die Götter müssen seine Wünsche erfüllen, denn er kennt die Gesetze, denen sie untertan sind. Adapa is één van hen. Die „wijsheid" en „kennis" is niet alleen theoretisch w e t e n, maar ook praktisch k u n n e n. Dat is het karakter van alle oude wijsheid. 't Is het vermogen om de lotsbepalingen van het land te openbaren, d. i. regeermacht. Zie voor het praktisch karakter dier oude wijsheid: Kristensen, in Jaarb. d. Leidsche Univ. 1916 blz. 128 vv. Sellin, Beitr. II 55. ThSt. 1910, 333; Wellh. Prol[6]. 300.

[1]) 4 R. 60*, Vertal. bij Zimmern AO. VII 3. 28 f. Het is merkwaardig hoe vaak in de babylonische hymnen en liederen de gedachte aan de o n w e t e n d-

Adapa's dagen had ook de mensch goddelijke kennis. Adapa geldt dus als de typische mensch, die wèl goddelijke kennis heeft, maar géén onsterfelijkheid. Hij schijnt te wonen in een soort paradijs, het verblijf van zijn god Ea, dien hij als priester dient [1]). Maar noch van zondeloosheid noch van volmaakt geluk spreekt de tekst. Goddelijke kennis en sterfelijkheid zijn de eenige trekken die met name genoemd worden ter kenschetsing van den „paradijs"-toestand van Adapa. De teekening is in dit opzicht even terughoudend als het bijbelsch paradijsverhaal, dat evenmin zondeloosheid of volmaak geluk noemt als kenmerken van het paradijsleven. Maar straks, als de mensch het paradijs verliest, wordt dat verhaald in termen die nieuw licht werpen op wat hij daar bezat.

Kent ook de Adapa-mythe dat verlies van het „paradijs"? En, zoo ja, zijn dan van daaruit nadere conclusies te maken voor zijn „paradijs"-toestand? (Zie de vertaling der Adapa-mythe op blz. 59 vv.)

---

heid der menschen naar voren treedt. Soms heet het dat de menschen waarheid spreken, wanneer de godheid waarheid doet ontstaan, (hyme aan Sin). Een Marduk-hymne zegt:

De menschen, wie ze ook zijn mogen,
wie van hen weet iets uit zich zelf?

De gedachte dat de mensch niet eens weet of hij goed of kwaad doet, keert telkens terug:

De menschen, doof als ze zijn, hebben geen inzicht,
De menschen, al te gader, wat zouden ze weten?
Of ze slecht of dat ze goed handelen, wat weten zij er van?

De toestand van den abkallu Adapa, met goddelijk inzicht en kennis begaafd, moet den Babyloniër wel de tijd van de gouden eeuw, van het paradijs zijn geweest, waar tegenover zijn eigen toestand der onwetendheid hem als een „gevallen" toestand voorkwam. Ook in latere teksten geldt Adapa als het type van den wijze: ZA. XVI 170, 24 is hij de wijze magier; VAB. XII 254, 13 zegt Asurbanipal dat hij de openbaring (?) van den wijze Adapa ontving. Harper, Letters 923, 8 zijn abkallu en Adapa koningstitels. In Babel geldt de koning ideëel als de typische mensch.

[1]) CT. XXV 47, 48, waar Ea's titels worden opgesomd, wordt Ea genoemd de god van den „bewaker van den tuin". Of men onder dien „bewaker van den tuin" Adapa mag verstaan (Sayce ET. 1909, 562) weet ik niet.

Adapa is door zijn schepper Ea uitgerust met vele goede eigenschappen, maar eeuwig leven heeft hij hem onthouden. Als nu Adapa, tengevolge van het breken der vleugels van den Zuidewind door Anu ter verantwoording wordt geroepen, wordt hij door Ea, „die het binnenste van den hemel kent" onderricht hoe zich te gedragen om Anu vriendelijk te stemmen. Maar als Anu nu eens zoo vriendelijk gestemd werd dat hij Adapa levensvoedsel aanbood, zoodat deze door te eten onsterfelijk werd? Dat wil Ea niet: hij heeft Adapa immers opzettelijk eeuwig leven onthouden. Daarom geeft hij den raad: als men u zoogenaamd levensspijs en levensdrank reikt, neem daarvan niet, want het i s spijs en drank des doods. Ea heeft zijn voorzorgen goed genomen. Als Adapa voor Anu verschijnt wòrdt hem werkelijk spijs en drank gereikt onder den naam levensspijs en levenswater. Adapa weigert op raad van Ea, denkende dat 't spijs en drank des doods is: der Götterneid hat ihn betrogen [1]. Het eeuwig leven ontgaat hem door de schuld van zijn eigen god [2]: de goden willen nu eenmaal niet dat de mensch eeuwig leven heeft. Het slot is merkwaardig. Als Adapa weigert te eten en te drinken, „verwondert" zich Anu: Wel Adapa waarom hebt gij niet gegeten, en gedronken? nu kunt gij niet blijven leven! .... En als Adapa zich op Ea's raad beroept, dan heet het: breng hem naar de aarde terug! (fragm. 2 einde). De hemelwoning is dus de plaats van eeuwig leven, dáár is het levensvoedsel, niet in het aardsche paradijs waar Adapa woont. En als deze terug moet naar de aarde, dan beteekent dat: terug tot den ouden toestand van sterfelijkheid.

Is daarmee alles gezegd? Blijkbaar niet.

---

[1]) ATAO³. 42; vgl. Kristensen, ThT. 1911, 6 v.; Langdon, Epic 42; Lods, la vie future I, 223.

[2]) Ea speelt hier een verraderlijke rol, evenals de slang in Gen. 3. Zie blz. 102. Ter juiste waardeering van de rol die Ea hier speelt, moet in het oog worden gehouden, dat Adapa het schepsel van Ea is, en dat Ea is de god van Adapa, zooals Jahve is de god van Adam. 't Is zijn eigen schepper en verzorger die den mensch opzettelijk misleidt, omdat hij diens godegelijkheid niet wenscht. Voor de vergelijking met het Genesis-verhaal is deze trek belangrijk.

Het is ontzaggelijk jammer dat het 4e fragment in zoo slechten toestand is. Voor de vergelijking met het Genesisverhaal toch is 't van overwegend belang of men de resten moet opvatten als Langdon [1]) of als Dhorme [2]). Langdon vertaalt r. 15 vv.:

> Whatever of ill this man has brought upon men and
> the disease he has brought upon the bodies of men,
> the goddess Ninkarrak will allay it.
> May illness depart, may sickness turn aside.
> Upon this man may his horror fall
> .... sweet sleep not shall he enjoy.

Als de onzekere woorden zóó moeten opgevat, dan heeft Langdon recht om te schrijven: Adapa brought woe and disease upon man, and his own sorrows became the most horrible of all. But the gods send a patroness of medicine to heal mankind. In dit geval zijn de gevolgen van Adapa's weigeren om te eten ernstiger dan het Amarnafragment zou doen vermoeden. Vlgs. het Amarnafragment toch is 't eenige gevolg dit dat hij in Anu's hemel waar 't levensvoedsel is, niet mag blijven, dat hij dus niet onsterfelijk wordt: hij keert eenvoudig terug tot zijn ouden toestand van sterfelijkheid. Volgens Langdons lezing van Strongs fragment is door Adapa's gedrag veel veranderd: hij heeft door zijn onwil ziekte en lijden onder de menschen gebracht. Langdon neemt aan dat in een weggevallen woord die vloek van Anu was aangeduid. Langdon gaat nog verder en zegt (pag. 45) dat vlgs. den Nippur-tekst man in Paradise is originally a perfectly moral being, en: as in the Bible so here the principle motive is to explain how mankind lost his boundless happiness. Intusschen is het zeer de vraag of in de bedoelde woorden niet veeleer te zien is een aanwijzing voor magisch gebruik van dezen tekst tot genezing van zieken. Langdon was

---

[1]) Epic. 47.
[2]) Choix 159.

wel eens „influenced by the Biblical narrative [1]). Het komt mij voor dat dat ook hier het geval is.

Voor de vergelijking met het Genesis-verhaal moet nog worden gewezen op het verband dat in het babylonisch denken bestond tusschen de slang en Ea. Wel is waar wordt Ea niet als slang voorgesteld, en wordt merkwaardigerwijze in de oudere teksten de slang nergens met hem in verband gebracht, en in jongere teksten maar een enkele keer, maar hij heeft ten minste één trek met de slang in Gen. 3 gemeen, die in dit verband genoemd moet worden: hij is de god der wijsheid, de god die alles weet [2]). Hij is „de abkallu onder de goden, hij „beslist de lotsbepalingen des lands", en heet: heer des orakels. Ea woont in apsū = de kosmische waterdiepte. Zijn naam wordt ideographisch geschreven: En-ki = aardeheer. Hoe dat bedoeld wordt, zegt zijn gewone naam Ea = E + A = huis + water: de aardediepte is de waterdiepte. Bedoeld is het kosmisch water, waarin de aarde ligt. Die diepte heet ook bīt nīmēḳi, huis der wijsheid. Ea aarzelt niet om zijn wijsheid tot leugen te misbruiken. Wel is waar heet hij de god „wiens woord betrouwbaar is [3])", maar bij voorkomende gevallen deinst hij voor bedrog en misleiding niet terug. Zoowel in de Adapa-mythe als in het zondvloedverhaal speelt hij een leugenachtige rol. Ea de listige is in de Adapa-mythe, wat de „schranderste onder de dieren" is in Gen. 3. Beide gebruiken hun listigheid ten nadeele van den mensch.

Ten slotte zij er nog op gewezen dat volgens de Adapa-mythe geen direct verband bestaat tusschen het missen van de onsterfelijkheid en de „kennis" van Adapa. Immers deze mist de onsterfelijkheid tengevolge van een misleidenden raad van Ea,

---

1) Dat is b.v. stellig het geval als hij de kennis van Adapa beschrijft als knowledge of good and evil, en in de paradijsplant der Nippur-traditie den boom der kennis van goed en kwaad vindt.

2) Zie voor dit karakter van Ea, Paffrath, Götterlehre 110, 217; HAOG. 238 ff; Kristensen in ThT. 1911, 8 vv.

3) Gudea, Statue B. 8, 47, in VAB. I 74.

maar lang te voren was hij al a b k a l l u en a t r a ḫ a s ī s: zeer verstandig, de goddelijke geheimen wetende. Reeds bij zijn schepping had Ea hem goddelijke wijsheid verleend. Adapa dankt zijn sterfelijke natuur dus niet aan zijn kennis, maar aan het feit dat Ea hem zoo schiep: Ea gaf hem groote wijsheid, maar eeuwig leven schonk hij hem niet [1]), en — als Langdons opvatting van het 4e fragment juist is — genoot Adapa een gelukkig leedloos leven tot zijn „val" toe. Maar die „val" heeft niets van een „zondeval". Zondeloosheid wordt noch genoemd, noch ondersteld.

Op blz. 58 v. wees ik reeds op het Langdonsche fragment (vgl. blz. 38 vv.), waar sprake is van den a m ḫ a r u boom. Op dien belangrijken tekst moeten wij hier nader ingaan. Als Tagtug door zijn God is geplaatst in het godenpark, de woning van Enki, dan wordt dat park nader beschreven, in een helaas zeer geschonden tekst. En in die beschrijving komt een passage voor, die sterk gelijkt op het verhaal van den zondeval in Genesis 3. Met weglating der herhalingen en der onleesbare gedeelten, staat er, vrij weergegeven, dit:

[het is blijkbaar de godin Nintud die spreekt]

Wat de planten betreft, hun lot heb ik vastgesteld.
Wat voor een lot?
De goddelijke dienaar Isimu antwoordde haar:
Mijn koning (d. i. Enki) heeft betreffende de .... plant bepaald:

[1]) Kristensen, ThT. 1911, 18, 31 vv. schijnt verband te willen leggen tusschen de „kennis" van Adapa en zijn komen in den hemel van Anu, om zoodoende de begrippen, kennis en sterfelijkheid te vereenigen. Ik geloof niet dat vooral het begin der Adapa-mythe die opvatting toelaat. Adapa heeft goddelijke kennis van den aanvang af, maar juist geen kennis van het „leven". In de Adapa-mythe is de „wijsheid" onafhankelijk van leven en dood. Maar achter de mythe schuilen natuurmythologische motieven, blijkens de aanwezigheid der beide goden Tamuz en Gišzida, de goden van het natuurleven. En de Adapa-mythe is, evenals het Gilgameš-epos, met behulp dier motieven opgebouwd. De genoemde vegetatiegoden hebben in deze anthropologische mythe hun natuurkarakter afgelegd: het gaat hier blijkbaar alleen om de verklaring van de menschelijke sterfelijkheid en het menschelijk lijden.

hij mag afsnijden en eten.
Mijn koning heeft betreffende de .... plant bepaald:
hij mag afplukken en eten.

Op die wijze wordt van nog zes andere planten gezegd, dat Tagtug er van eten mag, en dan volgt:

[Tagtug] naderde de a m ḫ a r u-plant [1]),
hij plukte en at,

[1]) Langdon wees aan (zie blz. 59) dat a m ḫ a r u de sumerische naam is voor de plant k a s ū, welken naam hij dan vertaalt door cassia. Langdon zegt niet hoe hij aan die vertaling komt. Ook Zimmern, Akkad. Fremdwörter S. 57 geeft k a s ū weer door: Cassia Tora. Volgens Joannes Burmannus, Herbarium Amboinense I, 2, Cap. XXX, 87 wordt de naam cassia het eerst gebruikt door den griekschen medicus Actuarius, en op diens voetspoor verstond de oudheid onder dien naam den kaneelboom, waarvan weer verschillende soorten bestaan (Tschirch, Handbuch der Pharmakognosie I, 2, 1261 ff). Deze cassia (cinnamomum) schijnt in China inheemsch te zijn, en van daaruit verbreid, waarom Schumann (bei Tschirch t. p. I, 2 1262) den naam cassia afleidt van het chineesche Kuéi-či. Zoowel het hout als de bast van de cassia diende als reukwerk en specerij (Tschirch t. p. 1271); vgl. hoe in Ps. 45, 9 ḳ e ṣ i' ō t h genoemd wordt naast mirrhe en aloë; Ges.-Buhl HWB. s. v. vat ḳ e ṣ i' ō t h dan ook op als cassia. Medisch diende de cassia als aphrodisiacum en bij vrouwenziekten. (Tschirch t. p. 1270, 1272). Maar altijd schijnt een b o o m-soort bedoeld te zijn, terwijl 't babylonisch k a s ū eer op een kruid wijst: het woord wordt nooit voorafgegaan door het determinatief g i š (i ṣ), = boom, hout, maar door ú (š a m) = plant, kruid, en uit de babylonische recepten (vgl. Tschirch t. p. 484 f.), waar een afkooksel van de k a s ū-plant gebruikt wordt tegen huid- en ingewandsziekten, zou men eer denken aan de wijze waarop nog heden in de volksgeneeskunde afkooksel van sennebladeren voor hetzelfde doel gebezigd wordt. Overigens kende men blijkbaar in Babel reeds verschillende k a s ū-soorten. In een tekst CT. XIV pl. 18 (aangehaald door Langdon PSBA. 1914, 195) is sprake van de „k a s ū-plant der slang", een middel tegen slangenbeet dus. Het is derhalve niet te zeggen, welke plant met den naam a m ḫ a r u bedoeld wordt, maar het is onnoodig te denken aan een plant die eetbare vruchten geeft: ze kan alleen als geneesmiddel zijn genuttigd. Waar de k a s ū-plant de eenige is, waarvan Tagtug blijkbaar niet mag eten, en in Babel in alle ondubbelzinnige teksten het de levensplant is die aan den mensch onthouden wordt, is het niet al te gewaagd in de k a s ū-plant de levensplant te zien.

de plant, wier lot zij had bepaald, wier eigenschap zij had vastgesteld.
Toen uitte Ninḫarsag (= Nintud) in naam van Enki een vloek:
„het leven zal hij niet zien tot zijn dood toe!"
De Anunnaki (= hemelgoden) zaten neer in het stof (= weenden).
Zij zeide toornig tot Enlil:
Ik Ninḫarsag, heb u kinderen gebaard, en wat is mijn loon?

Wat dan volgt, is duister. Sayce[1]) meent er in te lezen dat tengevolge van de zonde van Tagtug de mensch voortaan niet meer is een goddelijk en onsterfelijk wezen, maar dat hij voortaan als twee wezens zal bestaan, man en vrouw. De schepping van de vrouw is dan een straf voor de zonde van den man. Maar in wat er verder volgt is niets van de aanwezigheid van een vrouw te lezen. Het begin van kolom 3 van de achterzijde is afgebroken. Alleen is nog te zien dat er sprake is van de goden Enlil en Ninḫarsag. Pas de 24e regel is weer leesbaar. Het schijnt dat Enlil Tagtug toespreekt:

Mijn broeder, wat is uw ellende?
Mijn weiden zijn bedorven.
Ik heb Abu (= de god der vegetatie) voor u verwekt.
Mijn broeder wat is uw ellende?
Mijn kudden (t u l) zijn ziek[2])
Ik heb Nin-tulla (= godin der kudden) voor u verwekt.
Mijn broeder, wat is uw ellende?
Mijn mond (ka) is ziek (hongerig?)
Ik heb Nin-kasi (de godin van den wijn) voor u verwekt.
Mijn broeder wat is uw ellende?
Mijn levenskracht (t i l) is gebroken[3]).

---

1) ET. 1915, 89; vgl. Böhl StdT. 1916, 444.

2) Sayce EP. 1915, 90 maakt opmerkzaam op de vermelding van landbouw en veeteelt die hier, evenals in Genesis, na den zondeval komt.

3) Lods, RThPh. 1916, 274 denkt aan de puissance génératrice.

Ik heb Nin-til (= de meesteres van het leven) voor u verwekt.
Mijn broeder, wat is uw ellende?
Mijn inzicht (mē) is verduisterd.
Ik heb Ensagmē (de heer van het inzicht) voor u verwekt [1]).

Tot acht keer toe klaagt Tagtug over een of andere ellende, die zijn overtreding over hem bracht, tot acht keer toe noemt Enlil een godheid die in dat lijden zal voorzien, maar de namen der kwalen zijn maar voor de helft leesbaar [2]). Ten slotte worden de acht helpers of beschermgoden nog eens aangeroepen en hen opgedragen de hun aangewezen taak te vervullen, waarop het gedicht met een zag-zal = glorie! besluit.

Op het eerste gezicht hebben we hier te doen met een babylonisch parallel van den bijbelschen Noach, die ook na uit den vloed te zijn gered, den akker bebouwt en den wijnstok kweekt. Zoo hier Tagtug. Hij wordt geplaatst in een hof (giššar), onder bizondere bescherming van de godheid. Uit het slot van den in zijn geheel niet goed verstaanbaren tekst op de 1e kolom der keerzijde blijkt dan verder dat in dien hof een tempel staat van den god Enki, in welken tempel Tagtug als priester fungeert, terwijl Enki hem „geheimen" (?) openbaart, d. i. wijsheid schenkt. En wat dan volgt, doet veel meer aan Adam denken dan aan Noach: een tuin met allerlei planten, waarvan het eten opzettelijk wordt veroorloofd, (vgl. Gen. 2, 16), van één, met name genoemden boom, de amḫaru moet het eten verboden zijn geweest (al staat dat verbod niet met zooveel woorden in den tekst) want zoodra Tagtng er van eet, volgt de goddelijke vloek (vgl. Gen. 3, 16 vv.). En de inhoud van dien vloek is dat

---

[1]) Ik liet de onverstaanbare regels weg.

[2]) Blijkbaar is hier overeenkomst met het 4e fragment der Adapa-mythe (zie blz. 64) waar de godin Ninkarrak, de meesteres der magische formules, wordt gezonden tot bestrijding der kwalen die Adapa over de menschheid had gebracht.

hij geen leven [1]) (= geluk) meer zal hebben tot zijn dood toe. De straf is dus niet de dood, maar levensellende, zooals ook uit het vervolg blijkt. Zooals reeds werd opgemerkt, is het slot van de 2e kolom achterzijde niet te vertalen. Dat is jammer, want er is sprake van kinderen baren, en het is niet onmogelijk dat het vers in het Genesis-verhaal dat ook om zijn plaats zooveel aanstoot gaf (3, 20), uit den babylonischen tekst nieuw licht zou kunnen ontvangen. 't Kan toch niet toevallig zijn dat in beide verhalen onmiddelijk na den vloek van kinderen voortbrengen sprake is. In het leesbare gedeelte der laatste kolom vernemen we nader van welken aard de goddelijke vloek is: ziekte aan vee en mensch, kwalen en lijden van allerlei aard, die de god Enlil verzacht door een achttal beschermgoden te zenden, die den gevallen mensch zullen troosten en helpen. Van een van hen, Ensagmē, de god die 't inzicht verheldert, wordt gezegd dat hij de heer van Dilmun zal zijn. Dit alles kan moeielijk iets anders beteekenen, dan dat Tagtug in zijn ellende de belofte van herstel tot vroegere heerlijkheid ontvangt. En dat de „heer van het inzicht" daarbij de groote rol speelt, is merkwaardig genoeg. In Babel is de type-mensch vooral door zijn inzicht en verstand, godegelijk, zie blz. 59 vv.. Door zijn eten van den (verboden) boom heeft hij dat inzicht verloren, zijn herstel tot vroegere grootheid is: herkrijging van dat goddelijk verstand; door den „heer van het inzicht", Ensagmē. Ook in Babel wordt dus, evenals in Israël (Gen. 3, 15) aan den vloek een belofte verbonden.

Het bleek ons reeds dat dit verblijf van Tagtug in den babylonischen tekst niet met den naam Eden wordt genoemd. Toch is hier zooveel dat aan het bijbelsch Eden herinnert, dat de mogelijkheid van parallellisme moet worden erkend. Böhl [2]) is geneigd

---

[1]) Over de vereenzelving van leven en geluk zie Baudissin, in Festschr. f. Sachau 143—161. Vgl. Thompson Devils n⁰. 31 (= Jastrow. Rel. II, 501). til = welvarend, gelukkig zijn; Langdon, Sum. Gramm. 247: til = damāḳu = live in good health.

[2]) t. p. 437.

tot de gelijkstelling: Dilmun = Eden. Als dat juist is, dan kan Böhl [1]) gelijk hebben, als hij meent dat de op blz. 40 v. vermelde namen ú-edina lugal-ú-edina, nin-ú-edina, gal-edina, ur-e-gal-edina, muš-bi-edina enz. in een nieuw licht komen. Lugal-ú-edin = de heer der plant van Eden is dan mogelijk te identificeeren met Enki, de heer van Dilmun, Nin-ú-edin, de meesteres der plant van Eden met Nintud-Ninḫarsag; de gal-edin, de man van Eden met Tagtug, die tevens fungeert als ur-e-gal-edina: priester van den tempel van Enki. Dat muš-bi-edina = slang der spreuk van Eden een andere naam is voor Nintud, zooals Böhl [2]) meent, schijnt mij vooralsnog zeer twijfelachtig.

Wij hebben hier blijkbaar met een babylonisch zondeval-verhaal te doen [3]). Er zijn verschillende punten van overeenkomst met Gen. 3 [4]). 1e voordat hij van de plant gegeten heeft, is Tagtug

---

[1]) t. p. 446.

[2]) Böhl t. p. 446, neemt op gezag van Langdon aan, dat Nintud-Ninḫarsag „wel eens” als slang werd afgebeeld. Daar ook Langdon geen bewijsplaatsen noemt, is zijn zeggen niet te controleeren. Wel is waar wordt de babylonische moedergodin soms als slangengodheid gedacht, maar mij is geen ondubbelzinnige afbeelding bekend, waar zij onder den naam Nintud of Ninḫarsag als slang wordt voorgesteld.

[3]) Tegen deze opvatting kan niet worden ingebracht (Lagrange RB. 1916, 266), dat de aan dit verhaal voorafgaande groote vloed wordt verklaard uit de zonde der menschen, dus dat de zonde er al was, noch behoeft men met Langdon (Epic 7) de onderscheiding te maken tusschen een fall from purity en een fall from longevity, voor welke onderscheiding het Langdonsche fragment trouwens geen aanleiding geeft. In de mythe van Ea en Atraḫasīs (vgl. Zimmern in ZA. 1899 277 ff.) komt wel drie keer achter elkaar voor dat de menschen zondigen en daarvoor gestraft worden. Merkwaardigerwijze is daar de opvolging omgekeerd: eerst straf door ziekte, ellende en lijden van allerlei aard, en als dat niet helpt (zoo schijnt de bedoeling te zijn) dan komt een groote vloed die de menschen verdelgt. Wij mogen zulke verhalen waarschijnlijk beschouwen als oorspronkelijk parallel, maar later in elkanders verlengde gelegd. 't Zelfde geldt ook van het Oude Testament, waar de verhalen van Adam en Eva (Hfdst. 3). Kain en Abel (4, 1—16), de godenzonen (6, 1—4) en den zondvloed (6, 5 vv.) eig. als parallelle (zondeval)-verhalen hebben te gelden.

[4]) Vgl. Böhl t. p. 445 Lods, in RThPh. 1916, 278.

een gelukkige hovenier en dienaar (priester) van zijn god; 2e na het eten van een bepaalde (verboden?) plant wordt over hem een vloek uitgesproken, waarin hem ellende en ongeluk wordt aangezegd; 3e de uitwerking van dien vloek is een leven vol rampen en verdriet, Dat de dood mee 't gevolg is van den vloek zooals Böhl meent [1]), is in den tekst niet te lezen. De woorden waarmee over den dood gesproken wordt, onderstellen de sterfelijkheid reeds, evenals Gen. 3, 19, maar: een vrouw of slang treedt niet als verleider op, het eten van den boom wordt niet gemotiveerd, van verdrijving uit den hof is geen sprake. Als de amḫaru-plant de levensplant is, dan ligt in dit verhaal het bewijs dat, vlgs. babylonische voorstelling niet een éénmalig eten van de levensplant onsterfelijkheid geeft, immers nadat Tagtug gegeten heeft, wordt hem aangezegd dat hij tot zijn dood toe geen geluk meer hebben zal. Verder zij hier nog aangestipt dat in het verband waarin dit „zondeval-verhaal" voorkomt, Tagtug niet de eerste mensch kan zijn, daar reeds vóór hem een generatie door den vloed is verdelgd. Wat natuurlijk niet wegneemt dat Tagtug wel als mensch-type kan gelden.

Bij het besproken materiaal was geen sprake van een „boom der kennis", behalve in den tekst VAS. XII (blz. 66 vv.) waar de naam een paar maal genoemd wordt, zonder dat wij omtrent de mythologische plaats van dien boom iets gewaar kunnen worden. Verder wordt (blz. 41) een boom der waarheid (= boom des doods), genoemd naast den levensboom, maar alleen als zinnebeeldige figuur in Gudea's tempel. In de tot dusver bekende anthropologische mythen komt hij niet voor: hij schijnt uitsluitend tot de natuurmythologische sfeer te behooren, en niet in de anthropologische en historische mythen te zijn opgenomen. Waar in de mythen over den oertijd sprake is van een bepaald

---

[1]) t. p. 445. Ook van een „abbreviated mortality", waarvan Langdon t. p. 55 spreekt, kan ik in den tekst niets vinden. De dood wordt hier blijkbaar als vanzelfsprekend gedacht.

met name genoemden boom, die aan de paradijsgeschiedenis herinnert, dan is daarmee blijkbaar de levensboom bedoeld. Dat is, in verband met de babylonische voorstellingen betreffende den oertijd, niet vreemd: de heroën van den oertijd Adapa, Utnapištim, Tagtug, hebben reeds bij hun schepping door den godwijsheid en een diep inzicht ontvangen: voor het eten van een boom der kennis tot verkrijging van goddelijke kennis is bij die voorstelling geen plaats. Wèl voor een boom des levens, n.l. als verboden boom: immers eeuwig leven hebben zij niet, en de levensboom waarvan het gebruik eeuwig leven geeft, is den goden voorbehouden.

HOOFDSTUK IV.

DE BETEEKENIS VAN HET BABYLONISCH MATERIAAL VOOR HET BIJBELSCH PARADIJSVERHAAL.

De schrijver van Gen. 2 en 3 is monotheïst. En van zijn monotheïstisch standpunt beschrijft hij de bewoonbaarmaking der geschapen wereld, en de geschiedenis der eerste menschen. En even natuurlijk als het is dat hij daarbij zich beweegt in de denkvormen der hem omringende wereld (zie blz. 4 vv.) even van zelf sprekend is het ook, dat de gangbare, met polytheïstische voorstellingen gedrenkte babylonische verhalen niet zijn gedachten kunnen weergeven. Niet alleen dat het geloof aan de v e l e goden het zijne niet is, ook het k a r a k t e r dier goden belet hem dat hij ze met Jahve gelijkwaardig erkent. De eenige God is voor hem Jahve, schepper van hemel en aarde, en deze Jahve draagt een zedelijk-geestelijk karakter: geen enkele onvolkomenheid of zwakheid kan hem worden toegekend. Jahve is de absolute Heerscher, die niemand boven of naast zich heeft, en die alleen werkt krachtens zijn eigen wil en plan. Wat hij doet, is onvoorwaardelijk goed, en geen mensch heeft het recht, ook maar naar zijne motieven te vragen. Blinde gehoorzaamheid is de eenige houding die den mensch past tegenover zulk een God.

Zulk een man als de schrijver van Gen. 2 en 3 staat zoover af van de babylonische beschouwingen over goden en menschen, dat hij niet alleen geen gevaar loopt hun geestelijke denksfeer tot de zijne te maken, maar dat hij niet eenmaal rechtstreeks tegen die polytheïstisch-naturalistische voorstellingen optreedt.

Rustig en thetisch verloopt zijn verhaal, als was geen andere opvatting der dingen mogelijk. Argeloos ontleent hij zijn kleuren en vormen aan de voorstellingswereld zijner dagen en gebruikt ze als bouwsteenen voor zijn geestelijk gebouw. En de wijze waarop hij ze invoegt, verleent ze nieuwe waarde en beteekenis. „Es ist nicht alles Gebilde seines eigenen Geistes, noch weniger frei geschaffenes Erzeugnis seiner Phantasie. Sondern was er aus dem Singen und Sagen grauer Vorzeit oder jüngerer Vergangenheit überkommt, das nimmt er auf und gibt ihm die rechte Form. Und was er von Mythen und fremdem oder einheimischem Erzählungsgut über die Gestalt der verderbenstiftenden Schlange, über den Gottesgarten, den Lebensbaum und das Lebenswasser, über gewaltige himmelanstrebende und himmelstürmerische Turmbauten und dergleichen vorfand, das hat er als Grundlage übernommen oder hat es verwendet, um sich daran anzulehnen. Aus diesem Stoffe oder an der Hand desselben schafft nun dieser religiöse Genius ohne Gleichen, ihn in mächtiger und geradezu einziger Weise über sich selbst hinaushebend, ein Meisterwerk der profanen wie der religiösen Literatur aller Zeiten [1])" En zoo komt het dat wij in het Jahvistisch verhaal van schepping, paradijs en zondeval woorden aantreffen, die, wanneer wij ze naar hun etymologische beteekenis wilden verklaren, het heele verhaal tot een chaos zouden maken, en den verhaler tot een dwaas. Ik meen dan ook dat men het bijbelsch verhaal misverstaat, door te spreken van polytheïstische resten of nachklänge, tenzij men dat alleen formeel bedoelt, en erkent dat die resten elk vitaal karakter verloren hebben.

Het is de moeite waard, na te gaan, op welke wijze de Jahvistische schrijver het babylonisch materiaal gebruikt, — en wijzigt, of negeert, en de motieven na te sporen die hem daarbij geleid zullen hebben.

Onder den invloed van jongere voorstellingen [2]) zijn wij er

---

[1]) Kittel, die Alttestamentliche Wissenschaft [2] 90.

[2]) Jes. 51, 3 stelt Eden als lusthof tegenover de midbar, de steppe, en stelt Eden parallel met „hof van Jahve". Ez. 28, 13 noemt eden: Gods hof.

aan gewoon geraakt den naam ē d e n te vereenzelvigen met „paradijs[1])”, en op te vatten als „lusthof”. Maar de voorstelling van Gen. 2 en 3 is een andere. In het Genesisverhaal heet het paradijs niet ē d e n maar: hof in ē d e n (גַּן בְּעֵדֶן): 2, 8, of hof van ē d e n (גַּן־עֵדֶן): 2, 15; 3, 23, 24; of ook enkel „hof” (גַּן)[2]): 2, 9; 3, 1. 8. 10; terwijl ook 2, 10 nadrukkelijk wordt onderscheiden tusschen „hof” en „ē d e n”. De Jahvist denkt dus aan een plaats die ē d e n heet, waarin een hof als woonplaats der eerste menschen. En de Jahvist gebruikt dien naam ē d e n zonder lidwoord, dus als eigennaam: aanduiding van een bepaalde plaats. Hoe komt de Jahvist aan dien naam? Uit de babylonische teksten is geen plaats bekend waar de naam e d i n (u) in verband wordt gebracht met een mythologische goden- of menschenwoonplaats. Wèl komt de naam e d i n u, sumer, e d i n voor (zie blz. 39 v.), n.l. in de beteekenis van steppe, vlakte, veld. Waarschijnlijk hangt de bijbelsche naam ē d e n hiermee samen, en zou de term: „hof in Eden” dus beteekenen: een hof in de steppe. Maar toen de sumerisch-babylonische naam e d i n (u) in het hebreeuwsch overging kan hij niet meer een uitsluitend appellatieve beteekenis hebben gehad, daar hij in het paradijsverhaal als eigennaam voorkomt. Daarom meenen sommigen[3]) dat met den naam ē d e n in Babel hetzelfde proces plaats had als b.v. met het woord campus in Rome, dat ook oorspr. een vlakte in het algemeen aanduidde, en later de naam werd voor de Tibervlakte. Zoo zou ook ē d i n de naam zijn geworden voor een

---

[1]) De naam paradijs is van perz. oorsprong: p a i r i-d a e z a (Vend. III, 18). Min of meer gewijzigd ging het woord over in het Arameesch, Nieuw Hebreeuwsch, Grieksch, Arabisch enz. in de bet. van „lusthof”. Zóó komt het ook voor (onder den vorm p a r d ē s): Neh. 2. 8; Hoogl. 4, 13; Pred. 2, 5.

[2]) M. Müller MVAC. 1912, 3. 69 f wijst op ’t egypt. ka-n als „Paradiesgarten der Götter”, en acht het woord aan het Semitisch ontleend. Het is gedetermineerd met het hieroglief van den wijnstok. Landersdorfer, Sum. Sprachgut 41, Theis, Sum. im A. T. 21, Zimmern Akkad. Fremdw. 40, leiden het hebr. גַּן af van sumer. g á n, hetzij met of zonder het babylonisch g a n n a t u als tusschenschakel. (גַּן is Gen. 2, 15 vrouwelijk).

[3]) Vgl. Theis, Sum. im A. T. 21.

bepaalde vlakte in Babel. M. Müller[1]) e.a. meenen dan in het babylonisch b ī t a d i n i = het bijbelsche B e t h-è d e n (Am. 1, 5) of alleen è d e n 2 Kon. 19, 12; Jes. 37, 12; Ez. 27, 23, waarmee een landstreek aan den middenloop van den Euphraat schijnt te zijn bedoeld, een anderen naam voor het bijbelsch Eden, en het babylonisch e d i n u te mogen zien. Gunkel[2]) maakt daartegen terecht bezwaar. Zoowel in het Babylonisch als in het Hebreeuwsch is de vocalisatie verschillend. In 't paradijsverhaal is de naam: עֵדֶן, terwijl op de genoemde plaatsen עֶדֶן is gevocaliseerd. Meestal neemt men daarom aan dat ook het bijbelsche עֵדֶן oorspr. עֶדֶן heette, maar opzettelijk עֵדֶן werd gevocaliseerd, omdat dit laatste woord in het meervoud „genot" beteekent, Ps. 36, 9; 2 Sam. 1, 24; Jer. 51, 34, en „de hof van Eden" = de hof der geneugten, een passende naam was voor paradijs. M. Müller[3]) denkt dat עֵדֶן opzettelijk uit עֶדֶן is gedissimileerd. Beide is natuurlijk mogelijk, maar het eerste bewijs dat (beth-) è d e n = het ē d e n uit het paradijsverhaal, moet nog geleverd worden.

Liever denk ik met Hommel[4]) aan een naam als g ù-e d i n[5]), waarmee stellig een bepaald landschap wordt aangeduid. Niet dat ik de identiteit van g ù-e d i n en 't bijbelsche Eden voor bewezen acht, maar wèl dat de naam e d i n in Babel ook als eigennnaam voorkomt. Waarom echter de bijbelsche traditie juist dien naam koos als aanduiding van het paradijs, blijkt niet. Mogelijk is dat de gelijkheid van klank van het sumerisch-babylonisch e d i n-e d i n u met den hebr. stam עדן = genieten, den doorslag gaf. In elk geval heeft het latere israelietische oor (Jes. 51, 3; Ez. 28, 13; Ps. 36, 9)[6]) den naam ē d e n als genot, en „hof van Eden" als „hof der geneugten, lusthof", op-

[1]) As. u. Eur. 291; Delitzsch, Paradies 263 f.;
[2]) RGG. II, 190.
[3]) t. p. 291_4.
[4]) Grundriss 244 f.
[5]) Gudea Cyl. A. 14. 9; B 11. 16 vv. e.a.
[6]) Gressmann, Eschatologie, 226 vertaalt hier: beek van Eden.

gevat. Zoo werd de naam Eden de dogmatische term voor: paradijs. Ook is mogelijk dat in de voor ons nog ontoegankelijke babylonische teksten den naam edin voorkomt als naam voor de paradijswoning. De op blz. 40 genoemde woordsamenstellingen schijnen wel te wijzen op een mythologische beteekenis van den naam edin(u). Is dat het geval dan is de naam ēden voor het bijbelsch paradijs vanzelf gegeven, en lag ook de aanpassing aan den hebr. wortel עדן voor de hand.

Wat de naam tuin of hof betreft, als aanduiding van paradijs waar Adam als hovenier fungeert, wijs ik op het blz. 103 besproken Langdonsche fragment, waar Tagtug in een tuin (giššar) als tuinman (nu giššar) wordt geplaatst. In den naam giššar (babyl. kirū) komt meer naar voren de gedachte van boomenpark, dan van tuingrond.

Waar lag Eden? Volgens 2, 8 „in het Oosten". Het is een oud-babylonische voorstelling dat de „woning des levens" in het O. ligt. De woning des levens is daar, waar de levensboom staat (zie blz. 42). Nadere aanduiding gaf de Jahvist niet, en kon die ook niet geven: de plaats waar de mensch van daan komt, ligt, evenals die waar hij heen gaat, buiten de empirische wereld. Maar nu geven de verzen 10—14 een andere voorstelling. Afgezien van het feit dat de inhoud dezer verzen met vs. 8 niet overeenstemt, is ook de vertelmanier daar zoo heel anders, dat men 't er vrijwel over eens is, in 10—14 een latere hand voor zich te hebben. Hier wordt verhaald dat een rivier in Eden ontspringt, den hof bevochtigt, en zich dan in vier „hoofden" splitst. Dat is al dadelijk geographisch niet te benaderen, want een rivier splitst zich niet, noch in „hoofden", noch in „armen". Wij hebben hier oud-babylonisch materiaal voor ons: de voorstelling van den godenberg in het N. vanwaar naar de vier hemelstreken de wateren vloeien, die alle rivieren der aarde voeden. De oudheid kende vier groote stroomen: Euphraat, Tigris, Nijl en Indus[1]). De oude Babyloniers verhaalden hoe alle rivieren

[1]) Zie Gunkel, Gen.[3] 8; Zimmern in KAT.[3] 631 ff.; Böhl, in StdT. 1916, 437.

ontspringen op den godenberg in het Noorden[1]). Ez. 47, 1 vv. toont dat ook in Israel de gedachte aan een de aarde bevruchtende godsrivier, voortkomende uit de goddelijke woonplaats, niet vreemd is. Vgl. Joel 3, 18; Zach. 14, 8; Ps. 36, 10; Ps. 46, 5 en Openb. 22, 1 v. Volgens Ez. 28, 13, 14 ligt Eden, de woonplaats Gods, op een berg, vgl. Ps. 48, 2; 87, 1; 121, 1. Een latere glossator heeft, uitgaande van de oude voorstelling van den godenberg, de verzen 2, 10—14 ingevoegd. We hebben dus in het Genesis-verhaal twee voorstellingsreeksen: één (2,8) waar het paradijs als levenswoning (de levensboom!) in het O. ligt, en één (2, 10—14) waar het paradijs als godswoning ligt op den godenberg in het N.[2]).

In het Genesis-verhaal is vooral opmerkelijk de groote terughoudendheid in het teekenen van het paradijs als godswoning. Niet alleen is er geen sprake van het in den tuin staande godenpaleis of tempel, maar de schrijver vermijdt zelfs den naam „hof van Jahve". De eenige trek die aan een godswoning zou doen denken is Gen. 3, 8, waar Jahve „wandelt" in den hof, wat onmiddelijk herinnert aan Babel waar het godenpark is de talaktu-plaats der godheid. Het is blijkbaar het streven van den Jahvist, en dat streven is hem gelukt, om met hetzelfde materiaal, waarmee Babel zijn godenwoning teekent, een menschenparadijs te beschrijven. In Gen. 2, 7. 8 wordt nadrukkelijk gezegd dat Jahve den hof „plant" als woning voor de menschen. Het zou trouwens in de godsvoorstelling van den Jahvist niet passen, dat de godheid „woont" in den hof, Jahve is voor hem hemelgod[3]). En het is niet

---

[1]) Zie de afb. bij Hommel, Aufs. 346.

[2]) Tal van geleerden hebben hun scherpzinnigheid uitgeput om uit Gen. 2, 10—14 de geographische ligging van Eden te bepalen. Delitzsch, Paradies, Hommel, Aufs. 281 ff.. 326 ff; König, Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T.; E. Robertson, Where was Eden? in AJSL. 1912, 354 ss; Lagrange in RB. 1902, 269 ss.; ThQu. 1916 279 ff. Voor een overzicht der verschillende meeningen zie RB. 1897, 346 ss. en Feldmann, Paradies, 105 ff.

[3]) Kittel AltWiss[2] 89; Luther, bij Meyer, die Israeliten, passim.

noodig uit de aanwezigheid van termen als levensboom e. d. te besluiten dat de Jahvist bedoelt een godenwoning te beschrijven. Het zal wel niemand in den zin komen mannen als de Deuterojesaia of Ezechiël de meening toe te schrijven dat de godheid in Eden „woonde", en toch noemen zij Eden „hof van Jahve" (Jes. 51, 3) en „hof van Elohim" (Ez. 28, 13; 31, 8. 9).

De wijze waarop de Jahvistische schrijver de schepping van den mensch verhaalt, kòn niet soberder: „Jahve vormde den mensch uit leemaarde, genomen uit het akkerland en blies in zijn neus levensadem, zoo werd de mensch tot een levend wezen." Geen restje mythologie is er over. Deze voorstelling steekt scherp af bij de babylonische, met zijn godenvergadering, zijn beraadslaging, zijn dooden van den god om diens bloed met aarde te vermengen, zijn moederschooten, zijn afknijpen van leem. In Babel zien we den scheppergod doende als een pottebakker in zijn werkplaats. De terughoudende kieschheid van den bijbelschen verhaler, die toch aan die babylonische voorstelling zijn materiaal ontleent, valt daardoor te meer op. Zijn anthropomorfe God wordt bij diens scheppingswerkzaamheid in het halfdonker gehouden. Er spreekt eerbiedigen schroom uit de woordenkeus van den Jahvistischen schrijver als hij vertelt hoe Jahve schept. Er is niets van de gemakkelijke gemoedelijkheid waarmee de Babyloniër zijn goden aan den arbeid ziet. Vandaar zijn terughoudendheid in het schilderen van bizonderheden: de nadere uitwerking daarvan zij aan zijn hoorder overgelaten. Dat minder plastische in de teekening van den Jahvist komt niet voort uit gebrek aan plastisch vermogen of uit afwezigheid van plastisch materiaal: in zijn zondevalverhaal, zijn schildering van het eerste offer, zijn uitbeelding van den zondvloed en van den torenbouw toont hij zich een meester in de plastiek. 't Is zijn object, die hem tot soberheid dwingt; hij spreekt van zijn God.

Voor den term „afknijpen", vgl. Job 33, 6 waar Elihu zich beroemt een schepsel Gods te zijn: Zie ik ben godes, gelijk gij;

uit leem ben ook ik afgeknepen[1]). Gen. 2. 7 noemt als het materiaal, waaruit de menschen zijn geschapen, עָפָר, St. V.: stof. Maar stof in den eigenlijken zin als droog stuifzand kan hier niet zijn bedoeld. De עָפָר wordt ook niet genomen van het veld, maar uit den a k k e r, wat de gedachte aan z a n d al dadelijk uitsluit. עָפָר beteekent trouwens in het O. T. naast „stof", ook „leemaarde", waarmee hutten worden gebouwd, of de muren bestreken. Lev. 14, 41. 45; Job. 4, 19 heet de vochtige leembodem waarin de fundamenten der huizen rusten עָפָר. Aan die kneedbare leemaarde, die de pottebakker vormt op zijn schijf, is stellig ook Gen. 2, 7 gedacht[2]). עָפָר is etym. verwant aan Assyr. e p i r u, dat eveneens niet „zand" aanduidt, maar[3]) „die tonhaltige, trockene Erde; wenn sie nass ist, ist es: ṭ ī ṭ u = Lehm". Hier is dus ook nauwe aansluiting aan de babylonische voorstellingen, alleen is 't wat minder plastisch verhaald.

Als Jahve den mensch gevormd heeft uit leemaarde, blaast hij levensadem[4]) in zijn neus, en zoo werd de mensch tot een levend wezen. Het is van belang op te merken, dat de schrijver zich hier van de babylonische voorstellingen verwijdert: de levensinblazing bij de menschenschepping komt te Babel niet voor. In Babel ontving de mensch wel goddelijke kennis, maar niet goddelijk (= eeuwig) l e v e n. In het Genesis-verhaal deelt Jahve den mensch van zijn l e v e n s adem mee, maar (blijkens 3, 5 en 22) n i e t goddelijke kennis. De Jahvist zegt niet dat Jahve zijn g o d d e l ij k e adem den mensch inblaast, maar voegt er een beperking aan toe, zeggende dat het l e v e n s adem is: 't is alléén wat betreft het goddelijk (d. i. eeuwig) l e v e n dat de mensch aan Jahve verwant is. Het goddelijke in den mensch is zijn l e v e n.

[1]) מֵחוֹמֶר קֹרַצְתִּי; door den passieven vorm wordt ook hier het krasse anthropomorfisme vermeden. Ook Jer. 18, 6 wordt het beeld van den pottebakker op Jahve toegepast, vgl. Rom. 9, 21.

[2]) Gressmann, Gilg. epos, 101_8.

[3]) OLZ. XIX 141 (Meissner).

[4]) נִשְׁמַת חַיִּים.

In Babel is het goddelijk element niet de godsadem, maar het gods b l o e d. Wij zagen (blz. 87 vv.) dat de babyl. teksten misschien twee voorstellingen hebben: dat de schepper-god zijn eigen bloed neemt, èn daarnaast: 't bloed van een anderen god om menschen te scheppen, maar in beide gevallen is de babylonische voorstelling voor den israëlitischen schrijver onbruikbaar. Bloed van een anderen god is door zijn monotheïsme uitgesloten; zijn eigen bloed door het grove anthropomorfisme. De andere babylonische voorstelling, vlgs. welke de menschen door de moedergodin worden g e b a a r d, kon natuurlijk in het Genesis-verhaal in het geheel geen plaats vinden.

Zelfs de in Babel gangbare voorstelling dat de mensch naar het beeld van den God geschapen is (blz. 80 vv.), is voor den Jahvistischen schrijver te kras: hij rept er met geen woord van. Bij hem treedt de afhankelijkheid van den mensch veel meer op den voorgrond dan zijn godegelijkheid.

En toch bekleedt in het Genesis-verhaal de mensch een veel belangrijker plaats in het geheel der schepping, dan in Babel. De bijbelsche verhaler wijdt aan de schepping van den mensch veel meer aandacht, verhaalt nadrukkelijk de schepping van den eersten mensch, spreekt van de schepping van de vrouw afzonderlijk, en zijn heele scheppingsverhaal beweegt zich om deze eerste twee menschen, en wordt alleen om hunnentwille verhaald. In Babel wordt enkel in het algemeen gezegd dat God de menschen — of de menschheid — schiep, en waar er sprake is van een bepaald wezen als bij Adapa, daar is waarschijnlijk niet de eerste mensch bedoeld. In de Jahvistische verhalen staat de mensch veel meer boven de overige der schepping dan in Babel.

Ook betreffende het motief der menschenschepping neemt de Jahvist tegenover Babel een eigenaardige plaats in.

De Babyloniërs verhaalden dat de menschen geschapen zijn ter wille van de goden: om tempels te bouwen, om kultus in te stellen, om de goden een aangenaam verblijf te verzekeren. De goden voelen zich afhankelijk van menschendienst, hebben

behoefte aan vereering. Die voorstelling is voor den Jahvistischen schrijver ten eenenmale onbruikbaar, het is onmogelijk dat zijn God den mensch zou noodig hebben, en zoo vinden we bij hem het ons ietwat nuchter voorkomend motief voor de menschenschepping: omdat er niemand was om den akker te bebouwen. De schrijver deed hiermee stellig een keuze uit de hem bekende voorstellingen. Want, al vinden we het in dien vorm niet in de spijkerschriftteksten, ongetwijfeld liep in Babel naast vele andere ook dèze voorstelling betreffende het motief der menschenschepping. Het Jahvistisch verhaal herinnert op dit punt onmiddelijk aan de voorstelling van Berosus (blz. 88): Toen Bēl zag dat de aarde verlaten doch vruchtbaar was, zou hij besloten hebben menschen te scheppen. Hier vinden we dezelfde gedachte als bij den Jahvist: de mensch is geschapen om de aarde te kultiveeren. Vgl. ook blz. 91.

Het verhaal van de schepping der vrouw geeft aanleiding tot vele vragen. Blz. 29 bleek ons reeds dat de Jahvist hier oud materiaal gebruikt, waarin verhaald werd van vele vergeefsche pogingen van den scheppergod om een „passende hulpe" voor den mensch te maken. Wij zagen daar meteen dat die gedachte in strijd is met de godsvoorstelling van den Jahvist. Thans moet ons uit het verhaal zelf blijken, dat de Jahvist inderdaad iets anders verhaalt. Laat ons een oogenblik aannemen dat de Jahvist wil vertellen hoe Jahve vergeefs poogt voor Adam een hulp te scheppen. De Jahvist verhaalt: Toen zeide Jahve Elohim: het is niet goed dat de mensch alleen is, ik zal hem maken een hulpe die bij hem past. En Jahve Elohim vormde uit de aarde alle dieren des velds en alle vogels des hemels, en hij bracht ze tot den mensch om te zien hoe hij ze noemen zou, en juist zoo als de mensch ze noemen zou, zou hun naam zijn. Met het slot van dezen zin zijn wij het spoor al bijster: het gaat er blijkbaar in het geheel niet meer over de vraag of de aldus geschapen dieren bij Adam passen als hulp, maar welken naam ze zullen hebben. En vs. 20 gaat op dat punt door: Zoo noemde de mensch namen voor al het vee en voor

alle vogels des hemels en voor alle dieren des velds, en dan: maar voor een mensch vond hij geen hulpe die bij hem paste. In die laatste woorden spreekt nog het oude materiaal zich uit, dat de Jahvist gebruikte voor zijn verhaal van de naamgeving der dieren. Gunkel [1]) verzwakt het motief der naamgeving door מַה־יִּקְרָא־לוֹ niet te vertalen door: hoe hij ze noemen zou, maar: was er dazu sagen würde. Maar קָרָא לְ laat die vertaling nauwelijks toe [2]).

We hebben dus in vs. 18—22 in elk geval twee door elkaar gewerkte motieven: 1e de vergeefsche pogingen van Jahve om een vrouw te scheppen, terwijl hij het niet verder brengt dan het voortbrengen van dieren, en 2e het verhaal hoe Adam aan de dieren namen geeft. Nu spreekt het niet zonder méér vanzelf dat het eerste motief het oudere en het tweede het Jahvistische is. Maar behalve dat een verhaal van Jahve's onmacht om een vrouw te scheppen, kwalijk past bij de godsvoorstelling van den Jahvist, is die gedachte in Gen. 2 zoo verminkt, dat ze oorspronkelijk tot een ander verband moet hebben behoord, waar dat motief beter tot zijn recht kwam. En aan den anderen kant laat het verhaal der naamgeving aan duidelijkheid niets te wenschen, en veronderstelt geen ouder verband.

Wij hebben het er dus voor te houden, dat de Jahvist zijn verhaal van de naamgeving aan de dieren heeft verbonden met oud materiaal, waarin verhaald werd van vergeefsche pogingen van den scheppergod om een vrouw te scheppen of mogelijk ligt het oude verhaal nog verder weg, en vertelde van den geslachtelijken omgang van den mensch met de dieren, tot dat de vrouw geschapen werd. Die voorstelling komt voor in de

---

1) Gen.[3] 11; AT. I 54.

2) Als de Jahvist een vergeefsche poging van Jahve om een vrouw te scheppen had willen vermelden, zou hij stellig ook de „vogelen des hemels" buiten spel hebben gelaten. Zóóver zou Jahve toch bezwaarlijk hebben misgetast dat hij, een v r o u w willende scheppen, een v o g e l voortbracht! Ook zou de gedachte dat een vogel een „passende hulp" voor den mensch zou zijn, niemand in den zin kunnen komen.

Engidu-legende (zie blz. 81), welke dan ook door sommigen voor het voorbeeld van het Genesis-verhaal van de schepping der vrouw wordt gehouden [1]).

Een tweede vraag is: vanwaar de voorstelling, dat Eva geschapen is uit een rib (צֵלָע) van Adam? Die opvatting is te eigenaardig om toevallig of willekeurig te zijn. In de ons bekende buiten-bijbelsche litteratuur is geen analogon aanwezig. Het is natuurlijk mogelijk dat een ons onbekende traditie aan Gen. 2, 21 ten grondslag ligt, ook kan er een voor ons onverstaanbare „Spielerei" in schuilen, waaraan de oostersche litteratuur zoo rijk is. Een derde mogelijkheid is dat het woord ṣēla[c] door „rib" onjuist vertaald is [2]). Riesler [3]) gebruik makend van hypothesen van H. Winckler [4]), Benzinger [5]), Naville [6]) e. a., dat de oudste religieuze litteratuur van Israel in spijkerschrift geschreven was, en dus de hebr. tekst eig. een vertaling is uit het assyrisch-babylonisch, beweert met name uit de eerste elf hoofdstukken van Genesis tal van bewijzen te kunnen leveren tot staving dier hypothese, en omgekeerd verschillende moeilijk

[1]) Het is vooral M. Jastrow, Rel. of Bab. and Ass. 475 ss. en Trad. 101, die deze meening verdedigt. Hij houdt Engidu voor den babylonischen Adam en beweert dat Adam met de dieren leefde, maar dat hem dit niet bevredigde, waarop Jahve Eva schiep. (Vgl. Tennant, Sources 71; en Feldmann, Paradies 226, Barton, Or. 93; Stade ZATW. 1903, 174; Bibl. Theol. 242; Jastrow AJSL. 1899, 195. Het lijkt mij niet onmogelijk dat de Engidu-episode het bijb. verhaal formeel heeft beïnvloed, maar ook niet meer dan formeel. Omgang van Adam met de dieren heeft de Jahvistische schrijver stellig niet bedoeld. Als hij er aan gedacht heeft, dan heeft hij zijn woorden meesterlijk gekozen om aan het oude materiaal een nieuwen inhoud te geven.

[2]) Matthes vertaalt „zijde", „helft" TTT. 1907, 11. Het is bekend dat ṣēla nergens elders de beteekenis „rib" heeft.

[3]) das A. T. u. d. bab. Keilschrift, in: ThQu. 1911, 493 ff.

[4]) AOF. III, 165 ff.

[5]) Hebr. Archäol. 178 f.

[6]) La découverte de la loi sous le roi Josias, en: Archaeology of the old Testament. Deze verklaringsmethode van Rieszler c. s. is beoordeeld en verworpen door König in NKZ. 1913, 101 ff., en J. A. Kelso, in: Festschr. für Sachau 1915, 113 f.

verstaanbare plaatsen uit de Genesis-verhalen door toepassing dezer hypothese te kunnen verklaren. Een dier plaatsen is Gen. 2, 21, de schepping der vrouw uit een rib van Adam.

Rieszler's voorstelling is deze: de ideografische schrijfwijze voor ribbe (ṣēlu) is in Babel TI. Dit ideogram beteekent echter ook: leven. En nu heeft, meent Rieszler, verwarring plaats gehad tusschen de beide beteekenissen van het ideogram TI, zoodat men „rib" las in plaats van „leven". Rieszler wil vs. 21 lezen: Er nahm Etwas von seinen Lebensgeistern, er füllte unterhalb ihrer mit Fleisch aus. So gestaltete der Jahve Gottes den Lebensgeist, den er dem Menschen entnommen hatte, zu einem Weibe. Rieszler denkt bij „Lebensgeister" aan Adams bloed, want de ziel (= leven) zit in het bloed. De groote sprongen die Rieszler moet maken, zijn voor zijne hypothese niet gunstig. Wanneer zijne eerste onderstelling, (dat wij op 't spijkerschrift moeten teruggaan) juist is, dan brengt de gedachte van „leven" ons toch op een andere lijn: Het ideogram TI wijst waarschijnlijk op sexueelen omgang [1]). Er zou dus eerder bedoeld zijn dat Jahve van Adams sperma nam. Zij hier ten slotte nog gewezen op een tekst, waarop Weidner [2]) opmerkzaam maakt, waar de gelijkstelling voorkomt: ba-ma-a-tu = ṣi-la-a-nu. Bamātu beteekent zooals Weidner aantoont: „lichaam" in den zin van „romp". „Rib" zou dan de aanduiding kunnen zijn van de schepping van de vrouw uit den romp van Adam. Maar het komt mij voor dat geen der hier voorgedragen hypothesen de bezwaren voldoende oplost. Wij blijven hier staan voor een open vraag. Maar géén open vraag is, of de schrijver van Gen. 2 op diepzinnige wijze de verhouding van man en vrouw teekent, en hun beider verhouding tot God.

Belangrijk is ook de naam waarmee de eerste menschen wordt genoemd. God schiep den mensch: הָאָדָם, uit de aarde: הָאֲדָמָה. De „mensch" is dus „aardewezen", behoort bij den

---

1) Delitzsch, Entstehung des ält. Schriftsystems, 112 en Prince, Materials, 330.
2) OLZ. XVII, 497.

bodem waaruit hij genomen is. Dit verband tusschen „mensch" en „aarde" is zoo vitaal met het geheele verhaal verbonden [1]), dat reeds alleen daardoor het bijbelsch verhaal zijn typisch israelietisch karakter heeft. De afleiding ādām van adāmā is volksetymologie, maar hebreeuwsche volksetymologie, en geheel onafhankelijk van de juistheid dezer afleiding staat het feit dat het verband tusschen „mensch" en „aarde", een verband dat door geheel Gen. 2 en 3 loopt, op israelietischen bodem tot stand kwam.

Toch kan de naam Adam voor den eersten mensch niet e mente auctoris zijn ontstaan. De naam is een appellativum voor menschheid, mensch, als soortnaam, b.v. in tegenstelling met de dieren, of met de goden en met negeeren van het geslachtsverschil [2]) omvat dus man èn vrouw. Vgl. Gen. 1, 26; 2, 5; 1 Sam. 15, 29; 16, 7; 2 Sam. 24, 14; Jer. 32, 43; Jes. 31, 8; Als Jahve zegt: נַעֲשֶׂה אָדָם, dan vertaalt de St. V. terecht; laat ons „menschen" maken. Men zou ook vertalen kunnen: menschdom of menschheid, De naam is geheel parallel aan het babylonisch amēlu of amēlūtu: menschheid, terwijl de enkeling als mār amēli = bèn ādām wordt aangeduid. Wanneer dus in het Jahvistisch verhaal de eerste mensch הָאָדָם heet, dan wordt hij daarmee aangeduid als het menschtype, de personificatie van de menschheid. Maar dat kan alleen dan zonder bezwaar geschieden, als niet daarnaast afzonderlijk wordt gesproken van de schepping der vrouw. Want dan is de eerste mensch niet meer hā-ādām = de mensch, maar: hā-īš = de man. Het doet vreemd aan, als wij 2, 25 lezen: zij beide waren naakt, de mensch (hā-ādām) en zijne vrouw.

Hoe weinig de naam hā-ādām voor den eersten mensch in het paradijsverhaal past, komt dan ook het scherpst uit in

---

[1]) De mensch is uit de aarde genomen (2, 7); daarom moet hij de aarde bebouwen (3, 23), daarom keert hij tot de aarde terug (3, 19).

[2]) Alleen in de jongste litteratuur komt אָדָם een enkele maal voor als „man", in tegenstelling van אִשָּׁה, vrouw, Pred. 7, 28.

de verzen 2, 18 vv.: het verhaal van de schepping der vrouw. Jahve zegt: het is niet goed, dat h ā-ā d ā m alleen zij .... en Jahve laat een verdooving vallen op h ā-ā d ā m, en maakt uit één zijner ribben een vrouw. Dan zegt h ā-ā d ā m: deze eindelijk is been van mijn been, vleesch van mijn vleesch, daarom zal ze i š š ā heeten, want van een ī š is ze genomen. Logisch zou men verwachten: toen zeide h ā-ā d ā m: ze zal a d ā m ā heeten, omdat ze van een ā d ā m is genomen. Maar de naam ā d ā m is door zijn appellatieve beteekenis „mensch" voor die afleiding onbruikbaar, en nu ontvangt h ā-ā d ā m hier plotseling zijn tweede naam ī š, man. De Jahvist heeft van meet af met den ā d ā m een ī š bedoeld, omdat hij ook de schepping van de vrouw wilde verhalen. De naam h ā-ā d ā m past wel voor den eersten m e n s c h, niet voor den eersten m a n, past dus niet in het verhaal van den Jahvist[1])

Hier speelt het voorhanden materiaal zijn rol. Vergelijken wij het geslachtsregister van den Jahvist (Gen. 4, 1—18) met de lijst der oerkoningen van Berosus[2]), dan is de overeenkomst te groot om toevallig te kunnen zijn. De naam van den derden koning bij Berosus is *Αμηλων,* babyl. A m ē l u = mensch. Bij naast elkander plaatsen van de babylonische lijst en Gen. 4 blijkt in het geslachtsregister van den Jahvist Adam te staan op dezelfde plaats als de a m ē l u der babylonische lijst. In het geslachtsregister van P. C. (Gen. 5, 1 vv.) staat op die plaats de naam Enos, welke naam eveneens „mensch" beteekent, Er is geen twijfel aan of de Ādām in het Jahvistisch verhaal is de a m ē l u der babylonische lijst: de mensch. In Berosus' lijst gaan aan a m ē l o n nog twee mythische namen vooraf (Alōros en Alaparos), doch

---

[1]) De St. V. die הָאָדָם tot 2, 19 toe met „mensch" weergeeft, vat het woord als eigennaam zoodra de vrouw ten tooneele verschijnt: na 2, 19 vertaalt zij: Adam. Ook de Masorethen lazen op twee plaatsen, waar de vertaling „mensch" al te hinderlijk was (2, 20; 3, 17): ā d ā m, als eigennaam i. p. v. h ā-ā d ā m = de mensch. Gr. vertaalt tot 2, 15 *ἀνθρωπος,* daarna *Ἀδαμ* of *ὁ ἀδαμ.*

[2]) Bij Eusebius, Chron. I; de lijst in KAT³. 531; TuB. I 39; ATAO³. 105.

de Jahvist die alle mythologie verfoeit, begint welbewust daar waar „de mensch" optreedt, maar dien mensch noemt hij, merkwaardig genoeg, niet met den babylonischen naam, maar h ā-ā d ā m.

Hoe komt de Jahvist aan dien naam? Hij leidt hem af van a d ā m ā, aarde. In dien vorm is dat niet wel mogelijk [1]). Eer zou ā d ā m een nevenvorm van a d ā m ā kunnen zijn [2]). Jastrow [3]) zegt dat de naam Adam is intentionally modified so as to suggest the play upon the hebrew word a d ā m ā, earth. Maar modified waarvan? Jastrow denkt aan Adapa, evenals Sayce [4]). Volgens een syllabaar [5]) kan PA ook gelezen worden „m u"; Adapa is dan = A d a m u. Maar op tal van plaatsen [6]) wordt de laatste lettergreep van A-d a-p a geschreven met het teeken P A D, waarvan dus „p a" een afkorting is [7]). Daardoor is de lezing m u voor p a(d) die trouwens in oude teksten niet voorkomt, in dit geval van geen beteekenis.

Nu komt in het sumerisch een woord á-d a m voor in de beteekenis van: „levend wezen [8])". Het woord wordt zoowel gebruikt voor menschen als voor dieren [9]). Het loopt dus parallel

---

[1]) Gesenius-Buhl HWB[16]. zegt bij אָדָם: Etymologie unbekannt.

[2]) Zoo H. Bauer in ZA. 1913/14, 310, die adam opvat als arab. „huid, vel", en a d ā m ā als „oppervlakte" (der aarde).

[3]) Trad. 52.

[4]) ET. 1895, 416; 1915, 90.

[5]) ZA. IX, 163.

[6]) Zie de plaatsen bij Langdon, Epic 64.

[7]) p a d beteekent: noemen, uitverkiezen, en is in die beteekenis synoniem met m u. Waarschijnlijk is het daardoor dat p a d ook m u gelezen werd.

[8]) Delitzsch, Kleine Sum. Sprachlehre 110; Glossar 272 „Lebewesen"; Langdon Sum. Gram. 208: Multitude of men or cattle.

[9]) In den tweetaligen tekst CT. XIII, pl. 35, r. 6:

u r u n u-d i m á-d a m n u-m u n-g a r
a l u u l e-p u-u š n a m-m a š-š u-u u l š a k i n,

een stad was nog niet gemaakt, levende wezens bestonden nog niet, ziet á-d a m = n a m m a š š u stellig op m e n s c h e n. Het wordt hier vertaalt door n a-m a š š u, welk woord Delitzsch HWB. 469 vertaalt door Gewimmel, en (na-m a š t u): alles was lebt und webt, beseelte Kreatur sowohl Menschheit als Getier. Vandaar de gelijkstelling: n a m a š š u = š i k n a t n a p i š t i = n i g-z i-gàl

met 't bijb. n e f e š ḫ a j j ā: levend wezen, welk woord eveneens op menschen (Gen. 2, 7) en op dieren (Gen. 1. 21, 2. 19) wordt toegepast. De Jahvist zou dus het sumerisch woord á-d a m — gesteld dat hij het kende — hebben kunnen gebruiken ten aanduiding van het begrip „mensch", zie aant. Maar de in den Bijbel gebruikte sumerische woorden[1]) zijn, als regel[2]) via het babylonisch-assyrisch in het Hebreeuwsch gekomen. En een babylonisch woord a d a m u in de beteekenis mensch, of menschheid is mij niet bekend. Wèl komt het woord a d a m u voor, n.l. in den door Poebel gepubliceerde tekst, waarvan reeds sprake was blz. 67. Als Sargons tocht wordt beschreven met mythische kleuren, dan heet het[3]) dat hij moet gaan„ den weg van Adamu". Adamu komt hier voor als een mythisch persoon uit de grijze oudheid. Merkwaardig is ook dat in dezen tekst Sargon als hij „den weg van Adam" gaat, terecht komt bij den g i š-z u, den boom der kennis. Maar zoolang we van dezen mythischen Adamu niet

---

= levende wezens, (Delitzsch, Gloss. 223). Maar evenals ád a m wordt ook n a m a š š u soms gebruikt van menschen in tegenstelling met de dieren. Zoo in den tekst CT. XIII, pl. 34 (DT. 41) waar n a m a š š e a l i (de stadbewoners) staan tegenover de b ū l ṣ ē r i (het vee des velds). Dezelfde tegenstelling komt voor VAB. I 104. 14. 11 waar sprake is van de stad waar á-d a m (= menschenmenigte) woont. Vgl. BEUP. XXIX, Part. I, 44 en 48 waar Radau á-d a m vertaalt door multitudes (inhabitants) en KB. VI 1. 360. King, Tablets II pl. 75—84 (vert. I 222—237) heeft drie synoniemen voor „menschen" naast elkaar: ṣ a l m a t ḳ a ḳ ḳ a d i, n a m a š š u en t ē n i š ē t i, vgl. ZA. IX, 162 f. Het woord á-d a m wordt dus in het sumer. ook gebruikt ter aanduiding van menschheid, mensch in het algemeen, en wat de beteekenis betreft, kàn het Hebr. a d a m er op teruggaan. Vgl. Landersdorfer Sum. sprachgut 60.

[1]) Zie voor de sumer. woorden in O. T.: J. Theis, Sum. im AT.; S. Landersdorfer, Sum. Sprachgut.

[2]) Landersdorfer t. p. 103 f noemt een drietal woorden, die met groote waarschijnlijkheid direct uit het sumer. in het hebr. zijn overgegaan, en een 14 tal, waarvan 't minder zeker is. Onder die minder zekere rekent hij ook: Adam.

[3]) VAS. XII n⁰. 193 voorzijde r. 10 en 27; Voor Sayce PSBA. 1915, 281 not. 4 staat het vast dat the Hebrew Ādam „man", was borrowed from the Assyro-Babylonian a d a m u which was itself a loan-word from the Sumerian a d a m.

meer weten, is met dien naam niets aan te vangen. Alleen zou men de vraag kunnen opperen of wij hier mogelijk te doen hebben met zinspelingen op een oude mythe, waarvan de Jahvist meer wist dan wij.

Wat de naam der eerste vrouw betreft, valt het op dat deze in het paradijs-verhaal doorloopend h ā-i š š ā heet, behalve 3, 20 waar ze חַוָּה wordt genoemd. Nu past 3, 20 al heel slecht in den samenhang, zooals vrij algemeen wordt toegegeven. Hoe kon Adam op den goddelijken vloek reageeren door zijn vrouw de blijden naam Ḫawwā te geven? Hoe kan gezegd worden, dat ze is „g e w o r d e n de moeder van al wat leeft" nog voordat ze aan een kind het leven schonk? De Jahvist geeft, terecht, aan de eerste menschen geen eigennaam, maar noemt ze met een appellatief: hā-ādām, hā-iššā, hoe komt hier dan ineens dat namen proprium? Hā-ādām en Ḫ a w w ā als namen voor de eerste menschen hooren niet bij elkaar. Ook nà 3, 20 is er van Ḫ a w w ā geen sprake, maar van Adam en „zijn vrouw", (vs. 21). Ook wordt de gang van het verhaal door 3, 20 verbroken. Vooral, dat de vrouw moeder wordt genoemd voordat zij een kind het leven schonk, is bezwarend voor de plaats van het vers. Na 4, 1 past het voortreffelijk. Maar als het daar oorspronkelijk stond, vanwaar dan de verplaatsing? Het valt op dat 4, 1—17 in vele opzichten parallel loopt met Hfdst. 3. Ook in 4, 1—17 vinden wij een soort zondeval-verhaal: een waarschuwing aan Kaïn, 4, 6 en 7, vgl. 2, 16, 17; na de overtreding het roepen tot verantwoording, 4, 9, 10; vgl. 3, 9; de verontschuldiging van Kaïn 4, 9; vgl. 3, 12, 13; de vervloeking van den aardbodem, 4, 12; vgl. 3, 17, 18; de verdrijving, 4, 13, 14; vgl. 3, 23; de belofte dat de ellende niet volkomen zal zijn, 4, 15; vgl. 3, 15. Van vers tot vers is het „zondeval"-verhaal van Gen. 4 parallel met dat van Gen. 3.

Alleen het slot van het verhaal in Gen. 4 „Kaïn bekende (יָדַע) zijne vrouw, en zij werd zwanger en baarde Henoch", heeft in Gen. 3 geen paralel. M. a. w. de aanknooping van het zondeval-verhaal aan de verdere geschiedenis der menschheid schijnt in Gen. 3

onderdrukt. Gen. 3 zal een slot gehad hebben parallel aan 4, 17: en Adam bekende zijne vrouw en zij werd zwanger, en baarde (Seth?), vgl. 4, 25. Als deze onderstelling juist is, liepen er dus oorspronkelijk twee „zondeval"-verhalen; in het eene heette de eerste vrouw h ā-i š š ā, in het andere ḫ a w w ā. Toen ze in elkanders verlengde werden gelegd, waarbij het tegenwoordig verhaal in Gen. 3 natuurlijk den voorrang kreeg, moest de opmerking als thans in 3, 20 staat, aan 4, 1 voorafgaan om de verbinding te bewerken tusschen het i š š ā- en het ḫ a w w ā-verhaal.

Hoewel dus 3, 20 in het paradijs-verhaal niet thuis hoort, is dit vers ongetwijfeld oud. Reeds de naam ḫ a w w ā bewijst dat. In 3, 20 wordt de naam in verband gebracht met חַי leven. Dat is volks-etymologie, en een poging om het semasiologisch verband tusschen ḫ a w w ā en leven ook etymologisch vast te leggen. Over de werkelijke beteekenis van den naam ḫ a w w ā is veel geschreven, maar eine allseitig befriedigende Erklärung des Namens ist noch nicht gefunden [1]).

Met zekerheid kan alleen worden gezegd, dat de Jahvist een oud woord dat op een of andere wijze in de mythologie met het begrip „leven" samenhing, overnam en etymologisch met het hebr. woord חַי verbond. Mogelijk was die etymologie reeds in de vóór-Jahvistische verhalen tot stand gebracht. Van welken aard dat oorspr. verband tusschen ḫ a w w ā en „leven" was, is niet meer met zekerheid te zeggen. Meestal denkt men aan een oude phoenicische naam voor slang [2]); de slang gold bij tal van

---

[1]) Landersdorfer, Sum. Sprachgut 69. Een goed overzicht van de verschillende meeningen geeft Feldmann. Paradies, 134 ff.

[2]) Welke naam dan toch weer verband houdt met „leven". De oud-semitische moedergodin droeg als onderwereldgodin overwegend slangen-karakter. En de wijd verbreide voorstelling dat het menschengeslacht van een slang afstamt, hangt daarmee samen. Vgl. ARW. X 359; Baudissin Stud. I. 273; ZDMG. VII 341; Wellhausen, Reste[2] 154; Langdon Epic 35; PSBA. 1914, 281; ThT. 1911, 20 vv.; ERE. V, 607. Langdon t. p. 36 houdt Eva voor een oude semit. moedergodin, op grond van Gen. 4, 1: I have created

oude volken als onderwereld- dus als levensdier[1]). Ḫ a w w ā zou dus zijn: la serpentine. Maar bij de Jahvist is van dat slangen-karakter van ḫ a w w ā niets meer over, hij hoort er alleen de gedachte „leven" in, en drukt dat uit door het etymologisch verband met חַי. De slang heet bij hem niet ḫ a w w ā of een verwante naam, maar n a ḫ a š. Wij kunnen misschien zelfs verder gaan en zeggen: wanneer de Jahvist in den naam ḫ a w w ā den naam van een oude slangengodin gevoeld had, zou hij krachtens zijn monotheïsme dien naam hebben vermeden.

Welke is nu volgens den schrijver de toestand der eerste menschen? Merkwaardigerwijze is het eenige wat hij na de schepping der vrouw van hen beiden zegt: ze waren naakt, en zij schaamden zich niet (2, 25). Het is absurd te meenen dat door den Jahvist het naaktloopen als een ideaal zou zijn geteekend. Maar elke nadere aanduiding omtrent de bedoeling dier woorden wordt ons onthouden. Toch is het voor den schrijver een belangrijk punt; in hfdst. 3 speelt de naaktheid opnieuw een rol: na van den verboden boom gegeten te hebben schamen ze zich. En nog eens in 3, 21 waar Jahve hun rokken van huiden aantrekt. Dit punt kan dus pas zijn volledige toelichting ontvangen bij het bespreken van den „zondeval". Overigens ontbreekt elke rechtstreeksche mededeeling omtrent den toestand der eerste menschen. Noch dat ze zondeloos zijn, noch dat ze eeuwig leven hebben, noch ook dat ze leven in een toestand van volmaakt geluk, wordt met zoovele woorden gezegd. Het is hem blijkbaar niet te doen om een breedvoerige beschrijving van een „gouden eeuw", of den oertoestand van het menschelijk geslacht; alles wat hij in Gen. 2 mededeelt krijgt het karakter van een inleiding op Gen. 3: de „zondeval". Niet hoe 't vroeger was, interesseert den schrijver, maar hoe 't nù is, en hoe dat

---

a man with Jahve (אֶת־יְהוָה) en vergelijkt daarmee hoe Aruru en Marduk samen de menschheid scheppen: Aruru fashioned the seed of mankind with him (i t t i š u). Langdon maakt de gelijkstelling: Ḫawwa = Aruru = Mami = Nintud.

[1]) KAT³. 505: de slangengodheid van Dēr is de „Herrin des Lebens".

zoo is geworden. Daarom wijdt hij maar enkele woorden aan de schepping der wereld, en vat die dan nog geheel op als bewoonbaarmaking voor de eerste menschen, daarom heeft hij geen gedétailleerde paradijsbeschrijving — alleen die elementen die bij het „zondeval"-verhaal dienen moeten (paradijsboomen, naaktheid) worden nadrukkelijk vermeld — daarom staat hij ook niet stil bij den geestelijken toestand der eerste menschen, — wat wij daarvan weten, is conclusie uit Gen. 3 — het verhaal van den „zondeval" is hem hoofdzaak.

Gen. 3 moet ons dus ook inlichten omtrent den toestand van de menschen vóór de „zondeval". Nu wees ik vroeger (blz. 19 vv.) reeds op enkele bezwaren, die het verstaan van dat verhaal drukken, met name geldt dat van wat er gezegd wordt over de paradijsboomen. Reeds merkten wij op dat een splitsing in twee verhalen, een levensboom-verhaal en een kennisboom-verhaal de moeielijkheden niet oplost[1]). Eerdmans[2]) trachtte het verhaal te verstaan door in de oorspr. voorstelling den verboden boom als l e v e n s boom te zien. Heeft Eerdmans' redeneering op zichzelf reeds veel voor zich, na hetgeen het 3e hfdst. ons leerde omtrent de babylonische voorstellingen van levensboom en levensvoedsel, als aan den mensch verboden, resp. onthouden, is er plaats voor de overweging of van die zijde misschien licht valt op Gen. 3.

In Babel vonden wij (blz. 42 vv.) de natuurmythologische voorstelling van een levensboom, op de plaats van het ontstaan van het leven, in het Oosten, waar ook het Genesis-verhaal den hof van Eden zich denkt. Dààr, op de grens der twee werelden, leven en dood, wordt de dood door het leven overwonnen. De daar staande levensboom vertegenwoordigt de beide zijden van het kosmische leven: leven en dood. Vandaar dat die boom ook wel als twee boomen wordt geteekend, de een representeerende de levenszijde van den kosmos, de andere de doodszijde. De

[1]) Ook Eerdmans in ThT. 1905, 483 vv. wijst op het onbevredigende van een splitsing in twee of meerdere verhalen.

[2]) t. p. 503 vv.

boom des levens en de boom des doods zijn twee zijden van dezelfde zaak. Mogelijk werd die boom o.a. aangeduid als „de boom van het midden" (zie blz. 46). Dat natuurmythologisch motief van den levensboom krijgt een plaats in de anthropologische mythen, waarin nu natuurlijk de nieuwe gedachte, dat van dien levensboom g e g e t e n wordt[1]), om zich eeuwig leven te verzekeren. Het zijn natuurlijk allereerst de goden, en dan ook de dooden, die door van den levensboom resp. -kruid, -voedsel, te eten, eeuwig leven. De gedachte van de levenvernieuwende en leven-verjongende kracht van den levensboom (-kruid, -voedsel, -water, -olie) komt heinde en ver, zoowel bij indogermaansche als bij semietische volken voor[2]). Het levensvoedsel (-water) wordt niet zelden door een wachter (in Babel b.v. Ḫumbaba, in Iran: Ferwerdin) bewaakt. Ook in Babel vonden we het in de godenwoning, hetzij als boom, (Gilgameš-epos, Langdonsche fragment, Eridu-tekst) 't zij als voedsel (Adapa-mythe), 't zij als kruid (Gilgameš-epos).

In Babel is in alle bekende teksten de levensspijze aan den mensch verboden, resp. onthouden. „Toen de goden de menschen schiepen, bestemden ze voor de menschen den dood, maar het leven hielden ze zelf in hunne hand." De mensch heeft wèl goddelijke k e n n i s, maar deelt niet het goddelijk l e v e n. Het duidelijkst komt dat uit in de Adapa-mythe en 't Gilgameš-epos. Maar daar ook zóó duidelijk dat alle twijfel is uitgesloten. Dat moet de vorm geweest zijn, waarin de levensboomverhalen hun weg vonden in de semietische wereld: de levensboom is aan de menschen ontzegd, zij zijn van huis uit stervelingen. En het Gilgameš-epos schildert in dramatischen vorm hoe slecht de met goddelijke kennis toegeruste mensch zich in dat doodslot schikken kan. De Alexanderroman[3]) neemt dat motief over en geeft het met allerlei wijzigingen aan de oude wereld door. Het zou op zichzelf al vreemd zijn als Israel dat levensboom-verhaal

---

[1]) Kristensen, in ThT. 1908, 218 vv.

[2]) A. Wünsche, in EOL. I, 51 ff.

[3]) Zie blz. 57_1.

niet gekend had en Eerdmans wijst in zijn straks genoemde studie aan, dat ook Israel het denkbeeld van een verboden levensboom heeft gehad. Nu is de weg waarlangs en de vorm waarin dat verhaal Israel bereikte, niet na te gaan, maar wèl blijkt dat de overgeleverde vorm voor den Jahvistischen schrijver niet bruikbaar was: onder zijn handen is het een ander verhaal geworden [1]), waarin als verboden boom niet de levensboom optreedt maar de boom der kennis van goed en kwaad. De boom des levens is voor den israelietischen verhaler als v e r b o d e n b o o m onbruikbaar. Immers in tegenstelling met Babel schiep Jahve den mensch door l e v e n s adem in zijn neus te blazen. Met dat inblazen van goddelijken levensadem zegt de Jahvist dat de mensch deel heeft aan het goddelijk l e v e n [2]). De Israeliet denkt over den goddelijken aard van den mensch en over diens verhouding tot God anders dan de Babylonier. In Babel had de mensch wèl goddelijke k e n n i s, maar geen goddelijk l e v e n, in Israel blaast Jahve wèl goddelijken levensadem in den mensch maar verbiedt hem den toegang tot den boom der kennis. De eigenschap van verboden boom gaat dus van den levensboom over op den boom der kennis van goed en kwaad. (Over dezen laatsten naam zie beneden). Van een boom die leven geeft wordt hij tot een boom die „verstandig maakt", (3, 6). Maar de Jahvist houdt voor zijn verhaal toch het levensboom-motief vast, om het te gebruiken in het verhaal der verdrijving uit het paradijs,

[1]) Eerdmans t. p. 508 vv. meent met behulp van enkele aanteekeningen van een „priester-geleerde" den tegenwoordigen vorm van het verhaal te kunnen verklaren, en kan dat doen omdat hij er geen „zondeval"-verhaal in ziet. Maar ook dan nog is zijn betoog op dit punt het minst bevredigend. Het levensboomverhaal is zoozeer van typisch-israelietischen geest doortrokken, dat niet maar enkele redactioneele aanteekeningen daarvoor aansprakelijk kunnen zijn.

[2]) De onsterfelijkheid volgt n i e t uit Gen. 2, 17, zooals sommigen meenen. „Als gij daarvan eet, zult gij sterven" sluit niet in, dat als ze niet eten, onsterfelijk zijn. Immers al kan dat woord zoo worden opgevat: als gij eet, zult gij onsterfelijke, sterfelijk worden, men kan 't even goed lezen: gij sterveling, zult na 't eten o n m i d d e l ij k sterven. De tegenstelling kàn dus zijn: sterven of niet sterven, maar ook: een natuurlijken dood sterven of als straf voor de zonde een vroegtijdigen dood sterven; vgl. van Hoonacker Exp. IX, 131 s.

2, 22 vv. Overigens is de levensboom in het paradijsverhaal non-actief: de boom der kennis nam als verboden boom zijn plaats in. De Jahvist zegt niet eens nadrukkelijk dat de menschen van den levensboom mochten eten; uit 2, 16 mag men het niet besluiten; om zijn beteekenis had hij afzonderlijk genoemd moeten worden. Toch is het stellig de bedoeling van den Jahvist dat de mensch er van eten mocht. 1^0. omdat de mensch volgens hem goddelijken levensadem in zich heeft, dus het goddelijk leven deelachtig is, en hij niet tegelijkertijd aan dien met goddelijk leven begiftigden mensch den toegang tot den levensboom, die het goddelijk leven in stand houdt, kan laten onthouden; 2^0. omdat het verhaal maar één verboden boom kent, en die boom de boom der kennis is[1]); 3^0. omdat hij den mensch laat wonen in de plaats waar de levensboom staat, wat niet anders beteekenen kan, dan dat hij er van eten mag, zoolang dit niet uitdrukkelijk verboden is. In Babel, waar de levensboom (resp. -kruid, -voedsel) aan den mensch is ontzegd, ligt dat levensvoedsel dan ook niet onder zijn bereik (Adapa, Gilgameš) of 't is hem nadrukkelijk verboden (Tagtug); 4^0. omdat niet is in te zien wat de bedoeling van den levensboom bij den Jahvist kan zijn, als hij niet was voor menschelijk gebruik. In Babel kon hij nog gelden voor goden-voedsel, maar die gedachte is voor den Jahvist onbruikbaar als ten eenenmale in strijd met zijne godsvoorstelling; 5^0. omdat als de levensboom verboden was, noch het verbod van te eten, noch de mededeeling dat de mensch er bij zijn verdrijving nog niet van gegeten had, had mogen ontbreken. De eenige plaats waarop men zich met een schijn van recht kon beroepen voor de bewering dat de levensboom een verboden boom was, of tenminste dat de mensch vóór zijn verdrijving er niet van at, is 3, 22 „opdat hij niet zijn hand uitstrekke, en neme ook van den levensboom, en ete en eeuwig leve". Toch is uit dit vers noch het een noch het ander te

---

1) Matthes, ThT. 1890, 360 voelt dat, en zegt dat de schrijver van Gen. 2, 17 „een verzuim heeft begaan door den levensboom niet onder de verbodene te noemen."

concludeeren. Matthes vond dat vers een zoo onvoldoende basis voor de meening dat de levensboom verboden was, dat hij (zie aant. blz. 134) het den schrijver als fout aanrekent dat hij den levensboom niet onder de verboden boomen noemt. Kristensen[1]) die blijkbaar voelt dat uit 3, 22 geen verbod te distilleeren is, zegt toch dat de mensch nog in het paradijs zijnde „blijkbaar geen gebruik gemaakt heeft" van den toegang tot den levensboom. Wij vragen: waarom niet? Door toeval? Zou de schrijver dàt aan het toeval hebben overgelaten? Inderdaad is nòch een verbod om te eten, noch ook het toevallig niet-eten van den levensboom uit 3, 22 af te leiden. Allereerst schreef de Jahvist waarschijnlijk niet het woordje „ook" (גַּם). De Septuagint heeft het niet. Eerdmans schrapt het terecht. De Jahvist schreef waarschijnlijk: opdat (פֶּן) hij niet zijn hand uitstrekke en neme van den levensboom. Sluit dat in dat hij er nog niet van nam? Kan die uitdrukking niet beteekenen dat hij er *niet opnieuw*, *niet verder* van nemen mag? Ik meen van wel. Ex. 1, 10 vinden we een geheel analogen zin: In vs. 7 staat: de kinderen Israels werden vruchtbaar en name sterk toe en vermenigvuldigden (יִרְבּוּ) en werden zeer machtig, zoodat het land vol werd van hen. En dan zegt de Farao (vs. 10): Kom, laat ons verstandig tegen hen handelen opdat ze niet vermenigvuldigen (פֶּן־יִרְבֶּה). Hier is פֶּן duidelijk: „opdat *niet verder*." Het is al gebeurd maar moet nu ophouden. Hetzelfde geldt van 1 Sam. 13, 19: er werd geen smid aangetroffen in het geheele land van Israel, want de Filistijnen zeiden: opdat (פֶּן) de Hebreeën geen zwaard noch spies maken. Ook hier is פֶּן: opdat *niet langer*. Want vroeger deden de Hebreeën het wèl.

Uit Gen. 3, 22 volgt dus niet, dat de mensch bij zijn verdrijving van den levensboom nog niet at. De levensboom is dus geen verboden boom; evenmin wordt opzettelijk gezegd dat het eten ervan geoorloofd is: de aandacht van den schrijver wendt

---

[1]) ThT. 1911, blz. 7.

zich voorloopig van den boom des levens af, alleen wordt geconstateerd dat hij aanwezig is (2, 9), omdat de schrijver hem straks noodig heeft (3, 22).

De verboden boom is dus de boom der kennis. Wat is dat voor kennis? Kennis van goed en kwaad zegt de Jahvist. Dat kan onmogelijk het oorspronkelijk motief zijn. Blijkens 3, 7 is het kennis van hun naaktheid. Dat heeft met kennis van goed en kwaad niets te maken. In 3, 22 is het kennis die gelijk maakt aan God. Dat kan niet zijn: kennis hunner naaktheid. Hier zijn blijkbaar oude motieven verwerkt. Maar welke? Twee lijnen teekenen zich duidelijk af: 1e kennis is kennis der naaktheid; 2e kennis is = gelijk zijn aan God. Zijn die beide lijnen verder na te gaan? Allereerst: wat beteekent het: toen merkten zij dat ze naakt waren? En hoe staat dat in verband met het eten van den boom der kennis? Met „naaktheid" wordt duidelijk op de sexueele zijde gedoeld blijkens de opeenvolging: 3, 7 en 8, ze maken zich schorten, d. i. ze bedekken de pudenda. Verder 2, 24 (lett. één vleesch) gevolgd door vs. 25 (ze schamen zich niet). Ze zijn dus gekomen tot kennis van het geslachtsverschil, ze weten nu dat ze man en vrouw zijn, het geslachtsbewustzijn is ontwaakt. En ze hebben dat gekregen uitsluitend door van den verboden boom te eten. Onmiddelijk nadat ze gegeten hebben heet het: toen werden hun beider oogen geopend, en zij merkten dat zij naakt waren (vs. 7a), en nog duidelijker vs. 11, waar Jahve vraagt, wie gaf u te kennen dat gij naakt zijt? Gij hebt toch niet van dien boom gegeten? Jahve, die gezegd had: als ge van dien boom eet, zult gij sterven, wist dus, dat het gevolg zou zijn: ontwaking van het geslachtsbewustzijn, want als zij zich wegens hun naaktheid schamen, vermoedt hij dadelijk dat ze gegeten hebben. Verschillende geleerden[1]) denken dan ook dat hier verhaald wordt

---

[1]) Vgl. Albert in ZAW. 1913 73 ff; Barton, Or^2 93 s; ERE. II 705; Rieszler in ThQu. 1191, 500; Gunkel AT. I 59 en Gen.^{3} 14; Jastrow Trad. 55; Ehrlich Randgl I, 9; van der Voo, in Tijdspiegel 1909, 271; Driver, Gen^2. 46; Meinhold. Urg. passim, e.a.

hoe de eerste menschen uit den toestand van kinderlijke onwetendheid en onschuld overgingen in dien van volwassen menschen. En het is niet te ontkennen dat die gedachte zich opdringt. Het behoeft niet te verwonderen dat bij oude volken een dergelijk verhaal over 't eerste ontwaken van het geslachtsleven kon ontstaan. Het is bekend hoezeer de geheimzinnigheid die het geslachtsleven omgeeft, de oude volken bezighield, en hoe alles wat met conceptie en geboorte samenhangt, behoort tot het terrein van het goddelijk mysterieuze[1]).

Maar wat is dat voor een boom die zoo diepe kennis geeft? De boom des levens, zegt Eerdmans[2]), want die geldt als de zetel van levenskracht, en door daarvan te eten wordt de mensch zich bewust, leven voortbrengende kracht te bezitten. Ik geloof niet dat dat, zóó gezegd, juist is. De leven w e k k e n d e kracht ligt veeleer in den „dood", in de onderwereld, waar alle leven sluimert, dus in den „boom des doods" (zie blz. 44). Bekend zijn de egyptische voorstellingen van den ithyphallischen d o o d e n Osiris, uit wiens lichaam het levenwekkend sperma vloeit, evenals uit het bloed van den d o o d e n Tamuz de anemonen, de voorjaarsbloemen, ontstaan. De levenbrengende goden, Ea, Osiris, Attis, Adonis, zijn goden van de onderwereld, de plaats waar het leven slaapt. De boom der kennis, waardoor de mensch bewust wordt van zijn leven w e k k e n d e kracht, is dus niet de boom des levens zonder meer, maar de keerzijde van den boom des levens = de boom des doods. Voor de vraag, waarom die boom „boom der kennis" heet, zie blz. 44 v.

Maar de Jahvist noemt den verboden boom niet „boom der

---

[1]) Tylor Prim. Cult. passim; Frazer GB. I passim; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911.

[2]) ThT. 1905, 505 vv.

[3]) Vgl. de dudaïm in Gen. 30, 14 vv.

[4]) Of hebben wij bij den naam „boom der kennis", die feitelijk de boom des doods is, (2, 17; 3, 22) te denken aan den tegenhanger van den babyl. levensboom? (Zie blz.   ), of aan het mystieke verbond tusschen „kennis" en „dood" in Babel of aan den babyl. gis-zu? De gegevens tot het beantwoorden van zulke vragen ontbreken ons.

kennis", maar: boom der kennis van goed en kwaad. Daarmee reikt hij boven de zooevengenoemde voorstellingen uit. Die naam omvat niet alleen méér maar ook iets anders dan kennis van geslachtsverschil. Ook overigens wil het verhaal van het ontstaan van het geslachtsbewustzijn slecht passen in het verband van het geheel. Reeds aanstonds bij de schepping der vrouw is de mensch zich van het geslachtsverschil bewust. Adam noemt haar iššā (vs. 23) en in het volgende vers (24) wordt op het huwelijk gezinspeeld. Ook in het 3e hoofdst. is aldoor sprake van „de vrouw", die trouwens van meet af (2, 18, 20) niet als een „speelnoot" [1]) maar als een „hulpe" voor Adam bedoeld is. Een merkwaardige trek is ook dat de Jahvist niet verhaalt, hoe Adam en zijn vrouw, nadat „hunne oogen geopend" zijn, geslachtsgemeenschap hebben, of kinderen verwekken, maar dat ze „zich schorten maken". Ook had de Jahvist, als hij niet anders bedoelde dan te vertellen hoe hun geslachtsbewustzijn ontstond, niet met een vage toespeling op hun naaktheid kunnen volstaan, maar, zooals ook Gressmann [2]) opmerkt, die Tatsache der Zeugung musste ausdrücklich hervorgehoben werden. Eindelijk bewijst 3, 22 dat het Jahvistisch verhaal boven de ontwaking van het geslachtsbewustzijn uitgaat. Immers door de verworven kennis is de mensch geworden als God (vgl. 3, 5). Volgens babylonische opvatting zou dat nog kunnen beteekenen: de mensch heeft, als de godheid, het vermogen gekregen van geslachtelijke voortplanting; immers in Babel hebben alle goden hun vrouwelijk pendant. In Israel, waar zelfs de naam „godin" ontbreekt, is deze gedachte onmogelijk. Gelijk zijn aan God kàn hier geen betrekking hebben op geslachtsbewustzijn, noch op 't geslachtelijk voortbrengen van leven. De Jahvist heeft ook hier oud materiaal in nieuwe omlijsting gezet [3]).

---

1) Zoo Albert, t. p. 174 ff.

2) ARW. 1907, 354.

3) Gressmann t. p. 355: Mag immerhin das Motiv des geschlechtlichen Verkehrs ursprünglich einmal in die Paradieserzählung hineingespielt haben, so ist es doch unmöglich, die Geschichte von hier aus einheitlich zu erklären.

Hoe dat oude materiaal er uit zag, toen het kwam in de handen van den Jahvist, is niet te zeggen. En van de ongetwijfeld zeer gecompliceerde ontwikkeling dezer ideeënassociatie weten wij niets. Waarbij komt dat de Jahvist ons het oude materiaal in sterk besnoeiden en omgewerkten vorm voorlegt. Zóó sterk dat de gedachte van geslachtelijke voortbrenging geheel op den achtergrond treedt, en alleen nog wordt aangeduid in 't begrip „naaktheid". Of in die oude voorstelling het „met smart kinderen baren" heeft gegolden als straf voor een verboden geslachtelijken omgang, is niet meer te zeggen.

De Jahvist motiveert in elk geval anders. Bij hem is de boom der kennis — zoo was misschien de oorspronkelijke naam [1]) — de boom der kennis van goed en kwaad. Dat is stellig een zuiver israelietisch theologoemenon. Het is door die toevoeging „goed en kwaad", dat de Jahvist het oude materiaal brengt op zijn niveau. De zin van het Jahvistisch verhaal zit op de beteekenis dezer woorden vast. Over hun beteekenis is geweldig veel geschreven, zonder eenstemmigheid te bereiken. Wellhausen wijst er op [2]) dat het gaat over een absoluut verbod van een kennis, die voorgoed aan den mensch ontzegd is, en die dus het uitsluitend bezit van de godheid is, en blijven moet. Met het verbod om van den boom der kennis van goed en kwaad te eten, trekt Jahve de blijvende scheidingslijn tusschen zichzelf en den mensch (3, 22). Wat de mensch door dat verbod te overtreden, misdoet, moge psychologisch gezien, een kleinigheid, eine Kindersünde [3]) zijn, de Jahvist wil ze zoo niet opgehebben: Jahve bedreigt de overtreding met den dood, en voert de bedreiging uit door den mensch te verdrijven uit de nabijheid van den levensboom. Het oude verhaal dat misschien de ontwaking van het geslachtsbewustzijn beschreef, had mogelijk een veel onschuldiger en beperkter karakter; wat het onder de

---

1) Zie Kittel BH. op 2, 9, 17; en GVI. I^2, 348 Anm.
2) $Prol^6$. 300.
3) Gunkel, Gen^3. 32.

handen van den Jahvist geworden is, maakt de menschelijke overtreding tot een principieele fout: een overschrijding van de hem als mensch gestelde grenzen, een zich gelijk maken aan God. Diejenige Eigenschaft Gottes, zegt Gunkel [1]) terecht, die für den Mythus in erster Linie in Betracht kommt, ist die, dass er die Schrancke zwischen Gottheit und Menschheit aufrecht erhält. De hoofdzaak staat hier, ook volgens Stade [2]), zooals in alle oude verhalen, aan het einde: de verdrijving uit het paradijs; de beteekenis die de Jahvist aan den „zondeval" wil hebben toegekend, blijkt uit 3, 22 v..

Met het oog op 3, 5 en 3, 22 is geen andere opvatting mogelijk dan dat de mensch iets heeft gedaan, waardoor hij „is geworden als God". En dat iets is: eten van den boom der kennis van goed en kwaad. Het „kennen van goed en kwaad" is dus een eigenschap, die God alleen toekomt, en den mensch onthouden worden moet. Kennis van goed en kwaad geeft de scheidingslijn aan tusschen God en mensch. Het komt er dus op aan te bepalen van welke gedachte die uitdrukking de drager is. De Jahvist verklaart de uitdrukking niet. Daarom ging men zoeken in het O. T. naar de plaatsen waar ze voorkomt [3]), maar zonder

---

1) t. p. 32.

2) Bibl. Theol. 242_1.

3) Eiselen Bibl. World NS. 36, 103 citeert alle plaatsen waar van „goed en kwaad" sprake is en komt tot de conclusie dat van daar uit niet tot een dwingende opvatting te komen is. Deut. 1, 39 (vgl. 7, 15) is het een eigenschap van kleine kinderen dat ze niet weten te onderscheiden tusschen „goed en kwaad"; 2 Sam. 19, 36 wordt het gezegd van een tachtigjarige. Op beide plaatsen wordt blijkbaar gedacht aan scherp onderscheidingsvermogen om den aard der dingen te beoordeelen, om te weten of iets nuttig of schadelijk, geoorloofd of ongeoorloofd is. 2 Sam. 14, 17 is „goed en kwaad" synoniem met: 't aangename en het onaangename in den zin van: goede en kwade tijding. Maar Jes. 5, 20, „wee hen die 't kwade goed en 't goede kwaad noemen" ligt de tegensteliing „goed en kwaad" stellig op zedelijk terrein, evenals 1 Kon. 3, 9 waar Salomo bidt dat God hem het onderscheidingsvermogen geve tusschen goed en kwaad, opdat hij zijn volk wèl regeere. Evenzoo Am. 5, 14. 15 waar de profeet zijn volk opwekt het kwade te haten en het goede lief te hebben. De uitdrukking „goed en kwaad" kan derhalve zoowel een zedelijken als een niet-zedelijken inhoud

afdoend resultaat: ze beteekent niet overal hetzelfde en is dikwijls vatbaar voor verschillenden uitleg. Het verhaal zelf zal het antwoord moeten geven. En het kan dat doen als wij uitgaan van 3, 5. 22. De mensch, kennende goed en kwaad, is als God, en dat is tevens zijn zonde. Het niet kennen van goed en kwaad is wat den mensch van God onderscheidt, en dat is de door God gewilde toestand.

Wij vragen dus: wat is voor den Jahvist het wezenlijke in de verhouding van den mensch tot God! Blz. 26 vv. wees ik er reeds op hoe in alle Jahvistische verhalen één moment altijd weer naar voren komt in de verhouding van den mensch tegenover God; volstrekte onderworpenheid, blinde gehoorzaamheid, ootmoed, volgzaamheid is eig. de eenige deugd die de mensch te betrachten heeft. De ergste zonde is eigenwilligheid, verzet tegen Gods bepalingen, het hebben van een eigen meening tegenover God. We kunnen zelfs zeggen dat daarin voor den Jahvist het wezen der zonde ligt. En het vermoeden dringt zich op dat die voorstelling zich ook in Gen. 3 uitspreekt. Maar als dat zoo is, dan zou „kennis van goed en kwaad" identiek moeten zijn met: zich in Gods plaats stellen, God het bestuur der dingen uit de hand nemen, zijn eigen weg gaan. Is die opvatting van de duistere uitdrukking: kennis van goed en kwaad, mogelijk? Voor ons westersch besef klinkt het vreemd, doordat wij bij „kennis" aanstonds denken aan theoretisch „weten". Maar dat doet de Oosterling niet. Ik herinner aan de mythe van Adapa, (blz. 60) waar de wijsheid en de kennis van Adapa wordt omschreven: zijn bevel is als het bevel van Anu (= de hoogste God), wie zal het overtreffen? En: Ea verleende hem een ver-reikende wetenschap om de lotsbepalingen des lands te openbaren (= vast te stellen). De „kennis" is dus bestuursmacht, het in handen nemen van het wereldbestuur[1]). Volgens de woorden van Anu

hebben. Welke van beide bedoeld is, moet in ieder afzonderlijk geval worden beslist. De stelling dat „goed en kwaad" „oorspronkelijk" niets anders beteekent dan nuttig en schadelijk beslist natuurlijk ook niets voor Gen. 2 en 3.

[1]) Wellhausen definieert de verkregen kennis als: die algemeine Erkennt-

is de mensch door die „kennis" als „een der goden". De Jahvist denkt zich de ideale verhouding van den mensch tegenover God precies andersom: de mensch heeft goddelijke kennis niet noodig, en bezit die ook niet: hij gehoorzaamt slechts, hij volgt wat hem wordt voorgeschreven, en vraagt niet of 't goed of kwaad is: het is hem voldoende dat God 't zoo wil. Zondigen is voor den Jahvist zich een macht aanmatigen, die God alleen toekomt, is: God de teugels uit de hand nemen. Als dan de Jahvist verhaalt dat Jahve den mensch verbiedt van den boom der kennis van goed en kwaad te eten, dan bedoelt hij daarmee te zeggen: wat goed en wat kwaad is, staat niet aan den mensch te beoordeelen, maar ligt in Gods hand. De mensch heeft alleen te gehoorzamen, ook zonder motivatie. En als Jahve zegt: de mensch is geworden als een onzer, kennende goed en kwaad dan is dat: de mensch heeft, als was hij een god, zelfstandig en op eigen gezag beslist, hij nam goddelijke beslissingen buiten God om, hij heeft zich van God geëmancipeerd, hij nam zijn lot in eigen hand, hij gaat zijn eigen weg[1]). Dàt te doen is dè zonde voor den Jahvist.

De Jahvist denkt zich dus den paradijsmensch blijkbaar zoo: Hij heeft deel aan het goddelijk leven door den hem ingeblazen l e v e n s adem. En dat stelt hem in staat om, als een god

---

niss ... das Geheimnis der Dinge, das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken. Maar ook hier is de kennis nog te intellectualistisch gevat. 't Is veeleer de practische kennis die zich in handelen openbaart. Gressmann ARW. 1907, 355 noemt het: Geheimnissen, die Magie. Dat schijnt mij juist voorzoover „magie" op „praktisch weten" duidt. „Goed en kwaad" is dus zoowel het nuttige en het schadelijke (Wellhausen, Marti, Smend) als het zedelijk onderscheiden als eigen maatstaf voor het handelen, (Budde Urg. 65 ff). Maar al deze omschrijvingen laten het belangrijkste buiten geding: dat het gaat om de „kennis" d i e z i c h t e g e n G o d v e r z e t. Op de ongehoorzaamheid, de eigenwilligheid valt alle nadruk. Albert ZATW. 1913, 180 zegt zeer juist: „goed is wat God wil, kwaad, wat God verbiedt". Jahve behoudt het recht om te bepalen wat goed en wat kwaad is, uitsluitend voor zich.

[2]) Vgl. Smend RG. 121, Anm.; Sellin, Beitr II, 56; Valeton, Voordrachten, 11.

etende van den levensboom, onsterfelijk te zijn. Maar naar zijn wezen is hij sterfelijk, immers „aardewezen", (2, 7ᵃ vgl. 3, 19ᵇ). De naar zijn wezen sterfelijke mensch sterft niet zoolang hij eet van den levensboom. Wordt het eten van den levensboom hem belet, dan is dat voor hem de dood [1]). Gen. 3, 22 v. is de uitvoering van de bedreiging van 2, 17. Maar de boom der kennis is hem van meet af ontzegd: de mensch mag in het paradijs wonen op voorwaarde van onvoorwaardelijke onderwerping aan Jahve. Het verschil in opvatting van de verhouding tusschen God en mensch in Babel en in Israel bewerkte een verschuiving van den levensboom naar den boom der kennis [2]). In Babel geldt van den levensboom: wie daarvan eet, is als de godheid (= onsterfelijk); in Israel geldt van den boom der kennis: wie daarvan eet is als de godheid (= kennende goed en kwaad). In beide gevallen wordt de mensch als God, maar de verschillende „anthropologie" gaf dat „zijn als God", een verschillenden

---

[1]) Tegen Budde, Urg. 52, die onbegrijpelijker wijze zegt: undenkbar ist die Auffassung dass der Mensch solange lebe als er vom Baume des Lebens esse. Op Budde's standpunt, dat een eenmalig eten van den levensboom voorgoed onsterfelijk maakt, wordt het Genesis-verhaal onverstaanbaar. Budde vraagt dan ook verwonderd: warum nimmt er nicht in jede Hand eine Frucht von dem einen und dem andern Baum und sichert sich gegen die Ausführung von Gottes Strafandrohung durch vorherigen oder nachherigen Genuss der Frucht des Lebensbaumes?

[2]) Toch is in Israel de gedachte van een met goddelijke wijsheid toegerusten oermensch niet geheel onbekend. Job 15, 7 v. wordt Elifaz sprekende ingevoerd. Hij wil Job van ongelijk overtuigen, en hem aantoonen dat hij niet op zoo hoogen toon moet spreken daar hij immers niet alwetend is. Elifaz zegt:

Zijt gij als de eerste der menschen geboren,
En reeds vóór de heuvelen voortgebracht?
Naamt gij deel in den raad der goden
En bracht gij (vandaar) wijsheid mee?

Deze verzen zinspelen op een voorstelling volgens welke de eerste mensch meer god dan mensch is, en met goddelijke kennis toegerust, deelneemt aan den raad der goden, die aan de wereldschepping voorafgaat. Gunkel, Schöpf. 148 denkt hierbij dan ook aan een „Anspielung an eine ältere Recension des Paradiesesgeschichte". Vgl. ook Ez. 28, 12. 17.

inhoud. De babylonische levensboom, als verboden boom is dus m. i. het formeel uitgangspunt voor den Jahvist geweest voor zijn zondeval-verhaal, voor welks nadere uitwerking hij verschillende motieven gebruikte (kennismotief, naaktheidsmotief, verleidingsmotief) die van huis uit met den levensboom niets te maken hadden. En ik geloof niet dat het mogelijk is de vele draden, die hier door elkaar loopen, te ontwarren.

En nu de overtreding zelf. Daarom is het den verhaler te doen, daarin legt hij al zijn kracht. De psychologische ontleding is meesterlijk, de logische constructie voortreffelijk. De lenigheid van vertellen zou geen vreemde elementen doen vermoeden. Toch zijn ze er. Blz. 49 wees ik op een passage in het Gilgameš-epos, waar van de door een schorpioenmensch bewaakten heiligen boom gezegd wordt, dat hij is behangen met takken, aangenaam om te zien, en dat hij vruchten draagt, begeerlijk om te aanschouwen. Deze woorden herinneren levendig aan Gen. 3, 6. En verder de slang. „De slang" zegt de Jahvist, sprekend van een bekende grootheid, hoewel ze nog niet eerder genoemd was. En blijkens het verband bedoelt hij niet het genus slang, maar één bepaald dier. Ongetwijfeld wist ieder zijner hoorders aanstonds, wèlk dier: de (bekende) slang. In hoofdst. 3 bleek ons dat de naam „slang" in Babel de aanduiding was van oogenschijnlijk heel verschillende wezens (zie blz. 68 vv.), die echter voor het babylonisch bewustzijn in elk geval zooveel verwantschap moeten hebben gehad de de naam ṣiru (muš) met of zonder toevoeging hun gemeenschappelijke naam kon zijn. De eigenlijke slang leerden wij kennen vooral als levensdier, de mušruššu — resp. -maḫḫu, -laḫḫu, -gallu — als bewaker der godswoning, maar ook als het gode-vijandige wezen, tot welke groep blijkbaar ook de op pooten gaande slang behoort.

In het O. T. komt de slang (behalve natuurlijk als gewoon dier), in viervoudig karakter voor. Allereerst (in aansluiting aan de heele semietische wereld) als levensdier, Num. 21, 9, in het verhaal van de koperen slang die Mozes opricht. De slang is

hier de israelietische Ninazu, de heer des genezens, vgl. blz. 68. Datzelfde karakter heeft ze stellig ook gehad als voorwerp van vereering in den jeruzalemschen tempel, 2 Kon. 18, 4. Vervolgens treedt in het O. T. de slang op als antigoddelijke macht, het booze princiep, de tegenstrever van Jahve. In Amos 9, 3 is „de" n a ḫ a š het monster der zeediepte, misschien de gepersonifieerde zeediepte zelf. Dat verband spreekt ook uit Jes. 27, 1 waar n a ḫ a š en Leviathan bijeen behooren, en Job 26, 13 waar n a ḫ a š parallel staat met Rahab, het door Jahve verslagen monster: Jes. 30, 7; 51, 9; Ps. 87, 4; 89, 14; Job 9, 13; 26, 12. Hiermee wordt de n a ḫ a š getrokken binnen den kring der mythologische chaosmonsters, de babylonische Tiāmat en haar booze gezellen, de machten die tegenover den scheppergod staan [1]). Dat deze voorstelling ook in Israel leefde blijkt ten overvloede uit die plaatsen waar de zeediepte wordt genoemd תְּהוֹם (zonder lidwoord) als vrouwelijke eigennaam. 't Is de hebreeuwsche weergave van het babylonische Tiāmat. Deze תְּהוֹם wordt voorgesteld als door Jahve bedwongen: Spr. 3, 20; 8, 27 vv.; Job 38, 16, 30; Gen. 1, 2. Deze plaatsen zijn parallel met die andere waar Jahve met Rahab, Leviathan of de t a n n ī n te doen krijgt: Jes. 27, 1; 51, 9; Jer. 51, 34; Ez. 29, 3 vv.; 32, 2 v.; Job 7, 12; 9, 13; 26, 12 v.; 40; Ps. 74, 12 v.; 89, 10 vv.; 104, 26.

Aan „slangachtige" bewakers der godswoning schijnt Jes. 6, 2 gedacht te moeten worden. Ze heeten daar niet n a ḫ a š maar s a r a f en hebben vleugels en voeten. Deze wezens komen overigens in het O. T. niet voor. De vurige slangen die Israel in de woestijn plaagden (Num. 21) hebben er waarsch. niets mee te maken. Een nieuwe trek komt in Gen. 3 voor. De slang (n a ḫ a š) heet daar עָרוּם, listig, schrander, geslepen en is blijkbaar met groote kennis toegerust. Zij kent den waren aard van den verboden boom (3, 5, vgl. 3, 22). Deze voorstelling van de slang als

---

[1]) Zie voor de heele kwestie betreffende het chaosmonster en het O. T.: Gunkel, Schöpf 28 ff.; 81 ff. en KAT.[3] 506 ff..

wijsheid-dier is overigens aan het O. T. vreemd. Alleen etymologisch blijkt dat er verband is tusschen de slang en bovennatuurlijke kennis: de naam voor slang נָחָשׁ en het verbum נִחֵשׁ, waarzeggerij bedrijven, hangen samen. נַחַשׁ = waarzeggerij, tooverij. Maar dat verband is wel niet op israelietischen bodem ontstaan, aangezien de term נִחֵשׁ voor „slangenmantiek" geen enkele maal met zekerheid aanwijsbaar is, daarentegen wèl gebruikt wordt voor bekermantiek, Gen. 44, 5, dus voor orakels die met de slang niets te doen hebben. Voor het israelietisch bewustzijn is dus het verband tusschen „slang" en „orakel" uitgewischt. Buiten Gen. 3 komt dan ook het wijsheid-karakter der slang in het O. T. niet voor [1]). Een reden te meer om voor Gen. 3 aan buiten-israelietische invloeden te denken, wat op zichzelf al voor de hand ligt als „de" slang zonder nadere aanduiding als bekende grootheid wordt ingevoerd (Gen. 3, 1). Aan babylonische voorstellingen is die „schrandere" slang bezwaarlijk ontleend: die eigenschap der slang treedt in Babel niet op den voorgrond, al was ze misschien aanwezig. De naam n a ḫ a š voor slang is in Babel niet aanwijsbaar. Misschien hebben wij aan phoenicischen invloed te denken.

De slang in het Genesis-verhaal vertoont twee trekken: haar schranderheid, listigheid en haar antigoddelijk karakter. In de babylonische Adapa-mythe zijn dat de beide karaktertrekken van den god Ea. Zoowel de slang als Ea gebruiken hun kennis om den mensch in het verderf te storten. Door Ea's schuld is het dat Adapa van het levensvoedsel niet nuttigt en de onsterfelijkheid mist. (In 't Gilgameš-epos is het een slang die Gilgameš het levensvoedsel ontrooft!). Ea staat dus tegenover den hoogsten God Anu, evenals hij in het zondvloedverhaal tegenover de groote goden staat, als hij Utnapištim redt. Ea is het die wantrouwen zaait tegen de bedoelingen van Anu, evenals de slang in Gen. 3 Jahve's bedoelingen verdacht maakt. De overeenkomst

[1]) Matth. 10, 16 waar Jezus spreekt van de „voorzichtigheid" der slangen, kan op Gen. 3, 1 rusten.

tusschen de rol die Ea speelt en de rol der slang is dus wel groot. En het is waarschijnlijk dat het Genesis-verhaal niet tot stand kwam buiten invloed der Adapa-mythe. De verhouding tusschen die twee verhalen zal wel nooit volkomen worden opgehelderd, ook omdat wij niet weten in welken vorm het Adapa-verhaal den Jahvist bereikte, en in hoeverre de west-semietische geest het reeds vóór den Jahvist had beïnvloed. Zooals ze nu voor ons liggen, hebben beide verhalen hun eigen sfeer, een eigen gedachtenklimaat, waarvan ze niet mogen worden losgemaakt: ze moeten beide uit eigen milieu worden verstaan. Wij hebben dat zoowel bij het beoordeelen van de overeenkomsten als van de verschillen in het oog te houden. Een der meest typeerende trekken is wel dat voor den babylonischen verleider-god, de israelietische verleider-slang in de plaats treedt, en voor den babylonischen onderwereld-god het aarde-dier: het monotheïsme van den schrijver verzet zich tegen een goddelijken verleider. Ook de zedelijke sfeer is een andere. Wel komt in beide verhalen de macht ten kwade van buiten af: Ea — slang. Maar dat kwaad draagt in het Jahvistisch verhaal een zedelijk karakter: de Jahvist laat op meesterlijke wijze zien hoe de booze neiging door invloed van buiten wordt opgewekt, en langs den weg van een zedelijk-psychologisch proces in een daad wordt omgezet: een daad van ongehoorzaamheid. Ons zedelijk besef stemt toe als de mensch voor die daad gestraft wordt, hij is schuldig. De Adapa-mythe weet niets van een zedelijk conflict; noch booze neiging, noch schuldige daad stort Adapa in ellende; door een toevalligheid komt het levensvoedsel onder zijn bereik, door godenlist proeft hij er niet van. Ons zedelijk besef reageert op dat verhaal hoogstens op de bedriegelijke handeling van den god. De Adapa-mythe en Gen. 3, hoewel ze uiterlijk op elkaar gelijken, hebben wezenlijk niets gemeen dan het thema: vanwaar de dood? ze liggen op verschillend niveau [1]). Maar

[1]) Vgl. Hehn, Gottesidee 357 ff. Voor het Langdonsche fragment zie blz. 150.

ook in den uiterlijken vorm liggen merkwaardige verschillen. In de Adapa-mythe ontraadt Ea zijn beschermeling van de levensspijs te eten, wetende, dat, àls hij eet, hij de onsterfelijkheid zal ontvangen. In het Genesis-verhaal overreedt de slang Eva om wèl te eten, wetende dat 't des menschen dood zal zijn. Dat verschil is een gevolg van de verschuiving die heeft plaats gehad van den levensboom in Babel naar den boom des doods (der kennis) in Israel. En die verschuiving heeft — zooals wij zagen blz. 33 — weer zijn grond in een verschil van opvatting betreffende den toestand van den eersten mensch: in Babel wél kennis, maar geen onsterfelijkheid, in Israel wel (potentieele) onsterfelijkheid maar geen „kennis". Daardoor is in Babel de verboden boom = levensboom, en in Israel = boom der kennis. Daardoor heeft het *niet*-eten van den verboden boom in Babel hetzelfde gevolg als het *wèl*-eten in Israel, n.l. de dood.

Maar dat moment heeft in beide verhalen niet dezelfde waarde. In de Adapa-mythe beteekent het dat de mensch blijft die hij ìs, een sterveling; in Israel beteekent het dat hij die reeds goddelijk leven bezat, dat *verliest*. Als antwoord op de vraag: waarom moet de mensch sterven? geeft Babel ten antwoord: omdat de goden hem beletten van de levensspijs te eten, zoodat al zijn pogingen om het leven te bereiken, tevergeefsch zijn gebleken. En Israel zegt: omdat Jahve hem van den levensboom verdreef, en daardoor van het levensbezit beroofde.

In het Adapa-verhaal is de bedoeling van den god Ea duidelijk: het is godenjaloezie, die hem beweegt den mensch, die toch al goddelijke kennis heeft, het goddelijk *leven* te onthouden; anders zou de mensch geheel gelijk worden aan de goden. Dat moment schemert ook in Gen. 3, 22 nog door. Het valt op dat Jahve niet zegt: de mensch heeft mijn gebod overtreden, of: de mensch is zondaar geworden, daarom zal ik hem verdrijven. Maar: *de mensch is geworden als een onzer, kennende goed en kwaad*, laat ons hem dus verdrijven.

Die participium-constructie wil blijkbaar worden opgevat: de mensch is geworden als een onzer, ten opzichte van het kennen van goed en kwaad.

En dat is juist het punt ten opzichte waarvan volgens den Jahvist de mensch niet godegelijk mag zijn (zie blz. 133). Daarom ontneemt Jahve den mensch ook dat andere voorrecht; goddelijk leven, en verbant hem van den boom des levens. Die vrees van Jahve, dat de mensch God naar de kroon zal steken, Gods mededinger zal worden[1]), past nauwelijks in de verheven en hooge voorstelling die de Jahvist van God heeft, (blz. 111). Voor zoover ik zie komt bij den Jahvist die gedachte nog maar in twee andere verhalen voor, die niet minder onder vreemden invloed staan: het verhaal der godenzonen in Gen. 6, 1 vv. en het verhaal van den torenbouw van Babel, Gen. 11, 6. In het verhaal van den torenbouw zegt Jahve: dit (= de torenbouw) is slechts het begin hunner werken, voortaan zal hun niets meer belet kunnen worden, wat ze ook verzinnen. Zoowel hier als in Gen. 3, 22 wordt de verhaalvorm van den Jahvist blijkbaar door het voorhanden materiaal beheerscht. Voor Gen. 3, 22 blijkt dat ten overvloede uit het: de mensch is geworden als „een onzer". Aan het op blz. 28_1 opgemerkte behoef ik hier niets toe te voegen.

Als de boven gegeven uiteenzetting juist is, dan is het er den Jahvist dus in de eerste plaats om te doen de aanwezigheid van den dood in de wereld te verklaren uit een daad van ongehoorzaamheid der eerste menschen. En hij verhaalt dat met behulp van oud-babyl. materiaal, waarvan echter de vorm waarin hij het kende, voor ons niet is na te gaan.

Bij vergelijking van het bijbelsche paradijsverhaal met die beide babylonische verhalen, die er het meest op gelijken, het Tagtug-verhaal en de Adapa-mythe treft ons nog een punt dat

---

[1]) De oude, laatstelijk door Procksch in zijn Genesis-commentaar weer opgehaalde meening dat Gen. 3, 22 ironisch bedoeld zou zijn, is door niets gewettigd, en weerspreekt het tekstverband.

de aandacht vraagt. Wij zagen reeds dat het niet-bereiken van het levensvoedsel (Adapa) of het verliezen van het levenskruid (Gilgameš), dus het missen van het goddelijk leven, in Babel niet in verband wordt gebracht met eenige zonde van 's menschen kant. 't Is òf toeval (Gilgameš) of goden-jaloezie (Adapa) waardoor de mensch het eeuwig leven mist.

Maar daarnaast loopt in Babel een andere lijn, waar blijkbaar de mensch wèl iets verkeerds doet, dat voor hem kwade gevolgen heeft: In het 4e fragment der Adapa-mythe wordt misschien (door het fragmentarisch karakter is niet met stelligheid te spreken) gehandeld over een verkeerde daad van Adapa waardoor hij lijden en ziekte over de menschen bracht. Dezelfde gedachte vinden we in het Langdonsche fragment (zie blz. 103): Tagtug at — dat schijnt de gedachte te zijn — van een verboden boom en het gevolg is: ziekte en leed van allerlei aard. Maar evenmin als in het 4e Adapa-fragment wordt hier van den d o o d gesproken. Een soort babylonisch „zondeval"-verhaal dus, waardoor het lijden en de ellende in de wereld wordt verklaard als straf voor een verkeerde daad in het grijze verleden. Er schijnen dus in Babel twee reeksen van mythen te hebben geloopen: één reeks, die verhaalde hoe de van huis uit sterfelijke mensch tracht het goddelijk leven te verwerven, maar dat trachten is vergeefsch, omdat de goden niet willen dat de mensch onsterfelijk zou zijn; en één reeks waarin werd verhaald hoe de mensch door een verkeerde daad zichzelf lijden en ziekte op den hals haalde.

Voor het israelietisch bewustzijn vallen die beide reeksen samen, daar zoowel de dood als het lijden voor den Jahvist hun oorzaak vinden in een daad van ongehoorzaamheid. Maar de vraag dringt zich op of de eigenaardige vorm, waarin in Gen. 3 die beide momenten, ellende (3, 16—19) en dood (3, 22 vv.), vrijwel los naast elkaar staan, niet een gevolg is hiervan, dat ze uit twee verschillende gedachtenlijnen genomen zijn. Voor den Jahvistischen schrijver is blijkbaar de dood de hoofdzaak; hij begint er mee (2, 17) en hij eindigt er mee (3, 22). Maar

daarnaast heeft het babylonisch materiaal te dankbare stof, om ze ongebruikt te laten: lijden, ziekte en ellende van allerlei aard als gevolg van een verkeerde daad [1]).

Deze voorstelling vinden wij in de verzen 3, 14 vv.: de goddelijke vloek.

De vloek is drieledig: over de slang (kruipen en stof eten), over de vrouw (smartelijke zwangerschap en onderworpenheid aan en begeerte naar den man), over de aarde (ze zal doornen en distelen voortbrengen, zoodat alleen zware arbeid haar een schrale vrucht zal kunnen ontworstelen). Die vervloeking van de aarde staat hier voorop naast wat men verwachten zou: de vervloeking van den man. In het parallelle verhaal 4, 1—16 (zie blz. 128) is die doornen en distelen voortbrengende aarde beter gemotiveerd: de aarde heeft daar het bloed van Abel ingedronken, en geeft nu aan den moordenaar zijn vrucht niet meer (4, 11, 12). De voorstelling, dat de aarde die het bloed van een verslagene indronk, weigert den moordenaar te voeden, of ook dat zij hem vergiftige planten voortbrengt, is in de oude wereld zeer verbreid. Maar in Gen. 3 blijft de aarde buiten de misdaad en hàre vervloeking past niet in het verband. In diezelfde verzen ligt nog een ander gegeven dat kwalijk passen wil: 3, 19 wordt — als in Babel — de dood als vanzelfsprekend beschouwd: de mensch sterft, omdat hij „aardewezen" is. Van den levensadem (2, 7), waardoor de mensch deel heeft aan het goddelijk leven, weet dit vers niets: de mensch is niets dan „stof". Om den mensch te doen sterven, is verdrijving uit de nabijheid van den levensboom niet noodig, de mensch sterft „vanzelf", d. i.: keert terug tot de aarde.

Deze gedachtelijn spreekt zich in Babel het duidelijkst uit in

---

[1]) Jastrow Trad. 102: in addition to the original purport of the story to explain the presence of death in the world, it furnishes for our compiler the medium for explaining why man, originally placed on earth by a beneficent Deity who provided everything for him, is now forced to work in the sweat of his brow throughout his life until, exhausted with evil, he lies down to eternal rest in the ground whence he was taken.

het Langdonsche fragment: dáár wordt de overtreding gevolgd door een vloek die het aardsche leven ontreddert (blz. 105): de weiden bedorven, de kudden ziek, de levenskracht gebroken, het inzicht verduisterd. Dat alles is straf voor een verkeerde daad. Van den dood als straf geen sprake. Wèl van goddelijke barmhartigheid, die verlichting brengt en het lijden verzacht, een voorstelling, die merkwaardigerwijze in het Genesis-verhaal juist in dat gedeelte voorkomt, dat den dood als vanzelfsprekend stelt, 3, 14 vv. De israelietische schrijver heeft, zooals wij zagen, aan deze denkbeelden niet genoeg, omdat voor hem de mensch met goddelijk leven is begiftigd, dat door den levensboom wordt in stand gehouden, zoodat de dood gelijkstaat met: verdrijving uit de nabijheid van den levensboom. En hij plaatst de babylonische voorstellingen van het ontstaan van lijden en ellende, die dáár reeds in verhand gebracht waren met het eten van een verboden vrucht, in zijn eigen raam, waarvan de eene lijst is 2, 17 (als gij daarvan eet, zult gij sterven) en de andere 3, 22 vv. (de verdrijving en dus de dood). Maar de plooien die door deze bewerking ontstaan, zijn niet geheel gladgestreken. Zoo komt het dat Gressmann schrijft[1]: die Vertreibung und die Fernhaltung vom Lebensbaum ist keine Strafe für die Uebertretung des göttlichen Gebotes. Unter den Flüchen findet sich kein Wort das diese beiden Dinge androht. Dat laatste is juist, maar het eerste is slechts schijnbaar door de eenigszins losse verbindingen van babylonisch materiaal met israelietische voorstellingen. Misschien was in het Jahvistisch verhaal die verbinding overigens minder los dan in het nu voor ons liggende. en volgde 3, 22 onmiddellijk op vs. 19. Maar omtrent deze mogelijke latere invoegingen kunnen wij met zekerheid evenmin iets zeggen, als omtrent den vorm waarin de Jahvist het oude materiaal kende.

Een veelbesproken plaats is de vloek over de slang en vooral Gen. 3, 15, het zgn. protevangelie. De slang zal op haar buik

---

[1]) ARW. 1907, 356.

gaan, en stof eten. De achtergrond is natuurlijk de gedachte dat de slang vroeger niet „op haar buik" ging. Hier zijn twee mogelijkheden: òf dat de slang wordt gedacht als rechtopgaande, d. i. zich verheffende op haar staart, een voorstelling die niet zoo onmogelijk is als ze schijnt. Immers tal van babylonische afbeeldingen vertoonen een zich oprichtende slang, soms zelfs zich geheel rechtop verheffende op haar staart, zooals in den bekenden zondevalcylinder (zie ook onderstaande afb.). Uit



Gen. 3 is deze houding echter niet af te leiden, zooals v. d. Flier meent [1]), als hij zegt dat de slang het gesprek met de vrouw, „in staande houding" moet hebben gevoerd.

Eer hebben wij te denken aan de op blz. 72 besproken afbeeldingen van de op pooten gaande slang, of aan de in velerlei gedaante voorkomende m u š r u š š u (zie blz. 70 v.).

Waarschijnlijk gaat Gen. 3, 14 op een dergelijke voorstelling terug [2]). De vraag of met „de slang" het dier zelf bedoeld

[1]) ThSt. 1910, 311.

[2]) Midr. Ber. rab. § 19 zegt dat de slang oorspronkelijk rechtop ging als een mensch, en dat haar de pooten zijn afgehakt, vgl. EOL. II 199 vlgg. 247; Flav. Jos. Ant. I 1. 4. Het komt mij voor dat de vraag toelaatbaar is, of de vloek over de slang (kruipen) niet is beïnvloed door het feit dat de schrijver alleen kruipende slangen kende, terwijl de oude tradities spreken van slangen met pooten? De vloek geeft dan antwoord op de vraag, waarom er tegenwoordig geen op pooten gaande slangen meer zijn. De ATAO[3], 97 voorgedragen meening dat „stof eten" (a k ā l u i p r u) beeldsprakig bedoeld is, voor: vervloekt zijn, of

wordt [1]), of de zich als slang manifesteerende daemonische macht [2]), of het chaosmonster [3]), of een allegorische uitdrukking aanduidende de menschelijke begeerlijkheid of geslachtsdrift of de dwalende rede [4]), of, in overeenstemming met de kerkelijke traditie, de satan [5]), is lang en breed behandeld. Afgezien van de, in elke geval foutieve, allegorische opvatting, staan de andere meeningen niet zoo in tegenstelling met elkander, als sommigen [6]) denken. We zouden kunnen zeggen: de schrijver bedoelt met de slang het gewone dier, dùs het chaosmonster, dùs de manifestatie van een daemonische, Gode vijandige macht, dùs de Satan. Men mag niet zeggen [7]), dat hij niet den Satan bedoelde, omdat het vóór-exilisch Israel de Satan-figuur nog niet kent, want ook de Satan-figuur heeft zijn praehistorie, zonder welke ze niet wordt verstaan. Men mag ook niet zeggen [8]) dat met de slang niet een booze macht kan zijn bedoeld, omdat in Gen. 3, 1 de slang alleen schrander en niet boos wordt genoemd. Dat zou even onjuist en rationalistisch geoordeeld zijn als wanneer men [9]) beweerde dat Gen. 3 niet de zondeval verhaalt, o.a. omdat

---

vernietigd worden (vgl. OLZ. VIII Sp. 345 ff.) acht ik onjuist, het staat parallel met „op uw buik zult gij gaan", dat letterlijk bedoeld wordt: gij zult voortaan tot het kruipend gedierte behooren.

[1]) Hehn, Sünde 34; Clemen, die Christ. Lehre von der Sünde I, 155 ff; Denney in: ERE. V, 702ª; Gressmann ARW. 1907 357; Gunkel Gen³. 20 f.

[2]) Feldmann, Paradies 40, 132; Winckler in EOL. II. 1. 44; Lagrange, RB. 1897, 350; Exp. VIII, 484; Driver Gen². 44; Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung⁶ II 654, 666.

[3]) Zimmern KAT³ 529; Kristensen in ThT. 1911, 18 vv.

[4]) Philo, de mund. opif. § 56; Clem. Al. Strom. III, 14. 17; Orig., de princ. IV, 16; Augustinus, de civ. Dei XIII, 21.

[5]) Lagrange RB. 1897, 365.

[6]) LV. aant. op Gen. 3, 1; Denney in ERE. V, 702; Matthes in ThT. 1890, 234, zeggen dat er sprake is n i e t van een duivelsche macht, m a a r van een dier. Lagrange t. p. 350 vindt n i e t van een dier, m a a r van een daemon gesproken.

[7]) Met Dillmann. Gen⁶. 77; vgl. Meinhold. Urg. 78 f.

[8]) Met Matthes, ThT. 1890, 234; vgl. LV. aant. op Gen. 3, 1.

[9]) Met Eerdmans ThT. 1905, 498.

er het w o o r d „zonde" niet voorkomt. Natuurlijk dacht de schrijver niet aan Satan in zijn lateren meer ontwikkelden vorm [1]), maar wat voor die lateren de Satan is, is voor den schrijver van Gen. 3: de slang: dè Gode tegenstrevende macht. En dat de slang voor hem die rol speelt, dankt hij aan de voorhanden voorstellingen. Zie hfdst. 3 passim, vooral blz. 73 vv.

Van hieruit moet ook Gen. 3, 15 worden verstaan. Den vorm dankt dit „protevangelie" aan het aanwezige materiaal. Toen de Jahvist dit vers schreef stond hem stellig voor oogen de op zoovele wijzen beschreven strijd tusschen licht en duister, goed en kwaad, die in de oud-oostersche voorstelling zoo groote plaats inneemt, en ook daar eschatologische beteekenis heeft, en die in den Marduk-Tiāmat-strijd zijn klassieke uitbeelding vond [2]). De Marduk-Tiāmat-strijd is altijd het stramien geweest, waarop men eschatologische verwachtingen borduurde. De schepping is het archetype van de herschepping. Marduk verslaat de macht der duisternis (chaos) en schept een nieuwe aarde. Dat wordt niet enkel kosmologisch, maar ook ethisch bedoeld: zonde draagt te Babel het karakter van verstoring der door den schepper-god in den kosmos gelegde orde [3]). Elke wereldheiland krijgt dus met het chaosmonster te doen, en treedt op met Marduk-trekken [4]). Nu wordt in Gen. 3, 15 gesproken van een „zaad der vrouw", een uitdrukking die opvattend herinnert aan de babylonische uitdrukking „z ē r a m e l ū t i" = zaad der menschheid (zie blz. 97[3]), als titel voor den zoon van Ea: Adapa, die als a t r a ḫ a s ī s en a b k a l l u met de eigenschappen van Marduk is toegerust, en die daarom ook als oertype van den als wereldheiland optredenden koning gelden kan [5]).

De gedachte van een de eerste orde herstellenden wereld-

---

[1]) Job 1, 6 vv., 12; 2, 2 v.; Ps. 109. 6; Zach. 3, 1 v.; Openb. 12, 9; 20, 2.
[2]) Hehn Sünde 35.
[3]) Hehn, Sünde 9 ff.
[4]) Job 26, 12 v.; Ps. 89, 11 vv.; Jes. 51, 9 v.; Jes. 27, 1; Ps. 74, 13 v.
[5]) Jeremias HAOG. 206; Kristensen ThT. 1911, 1 vv.

heiland is ver verbreid [1]). Hij brengt het parijdijs van het begin aan het einde terug. Zoowel in Babel als in Israel heeft zijn verschijnen twee zijden: vernietiging van de hem tegenstrevende macht en heilbrengen aan zijn volk. De belofte van zijn komst verbindt zich, ook in Babel, aan tijden van ellende en lijden. Het verlies van het paradijs wordt de eerste aankondiging van zijn komst. Als Langdons opvatting van het 4e Adapa-fragment de juiste is, dan treedt ook daar de godheid helpend op zoodra lijden op aarde komt. Het Langdonsche fragment spreekt duidelijker: na de opsomming van het leed dat de wereld overkomt na Tagtugs zonde, volgt de aankondiging van de acht reddergoden, die de arme menschheid zullen helpen. En het laatste woord van het verhaal over het ontstaan der menschelijke ellende heet: glorie!

Het is moeielijk het protevangelie van deze gedachten los te maken. Het verband waarin het vers voorkomt, en de aan babylonische tradities herinnerende uitdrukkingswijze, maakt het meer dan waarschijnlijk dat de schrijver van Gen. 3, 15 bedoelt een messiaansche profetie en wel in den specifieken vorm van het optreden van een wereldheiland, die het door de zonde verloren paradijs heroveren zal [2]).

Als de mensch uit het paradijs is verdreven, treden „de" cherubs op als wachters van den levensboom. Nu treedt dezelfde toestand in, die in Babel van meet af bestond: den mensch is de toegang tot den levensboom versperd door wachters. Hier kunnen figuren als Ḫumbaba [3]) en de Kuribu-wezens een plaats vinden. Blz. 24 wees ik er reeds op dat de Jahvist de nog niet eerder genoemde cherubs als bekende figuren laat optreden. Er is geen twijfel aan of ze zijn ontleend. En misschien heeft

---

[1]) H. Lietzmann, der Weltheiland, 1909.

[2]) Dat in het „gij zult op zijn verzenen loeren" een heenwijzing ligt naar het „Leiden des Eretters, zooals Jeremias ATAO [3] 98 voor „durchaus nicht unmöglich" houdt, zou ik niet durven beweren.

[3]) Jenzen KB. VI. 1. 441 houdt het voor uitgemaakt dat Ḫumbaba het voorbeeld is voor de bijb. paradijswachters.

Jeremias gelijk (zie blz. 71[3]), en is de naam voor de assyrisch-babylonische bewakers der godenwoningen dezelfde als 't bijbelsche cherub. Wat hun functie in Gen. 3, 24 betreft (het bewaken van den boom des levens), deze zou ons kunnen doen denken aan de gevleugelde figuren met adelaarskop waarvan blz. 77 sprake was[1]). Maar behalve dat de bedoeling dezer figuren in de babyl. wereld nog geheel onzeker is, schijnt ook op grond van het Oude Testament de meening gewettigd, dat het bewaken van den levensboom een secundaire trek is, en dat zij in de eerste plaats bewakers der godswoning zijn. Vooral de rol die ze spelen bij de ark (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 1 Kon. 6, 23—29; 7, 29, 36; 8, 6 v.), en bij Jahve's troonwagen (Ez. 1, 5—14; 10, 2 vv.), waarbij van een levensboom geen sprake is, wijst op hun karakter als behoorende bij de godswoning. Maar de schrijver van Gen. 3, die niet een mythologisch godenverblijf wil teekenen, maar ze in de menschengeschiedenis betrekt, ontdoet ze van hun oorspronkelijk karakter, en maakt ze tot bewakers van den levensboom, waarbij de gevleugelde figuren met adelaarskop hem voor oogen kunnen hebben gestaan.

Ook het vlammend zwaard is blijkens de wijze waarop het als bekende grootheid ten tooneele wordt gevoerd, ontleend aan de traditie. Maar elke aanwijzing omtrent de richting waarin wij moeten zoeken, ontbreekt. De schrijver voert het als zelfstandige grootheid in, niet als een zwaard in de hand van de cherubs, wat ook al daardoor is uitgesloten dat er sprake is van meer dan één cherub, doch van één zwaard[2]). Blijkbaar is zijn voorstelling: aan iedere zijde van den ingang een cherub, en in het midden „het vlammend zwaard[3])". Men kan daarbij verwijzen naar de „ijzeren bliksem" (b i r i k s i p a r r i) die Tiglat Pilezar

---

[1]) Driver, Gen.[2] 52: il is possible that these figures are the protstypes of the biblical „cherubim".

[2]) Weinheimer, ZATW. 1912, 34 vraagt of voor חֶרֶב niet moet gelezen worden כְּרֻב?

[3]) Ook Jes. 34, 5; Jer. 46, 10 en Zef. 2, 12 zien we het zwaard als zelfstandige optredende wreker zonder een die het hanteert.

op de plaats der verwoeste stad oprichtte[1]), of herinneren aan de flikkerende vlam (nablu muštaḫmitu)[2]), waarmee Marduk Tiāmat te lijf ging, of denken aan de beschrijving van het schrikkelijk strijdwapen „dat flikkert als de bliksem", waarvan Gudea gewag maakt[3]) of aan plaatsen als 4 Rawl. 24 n⁰. 1, waar Nergal Ugur = namṣaru = zwaard wordt genoemd, — een feit is, dat het „vlammend zwaard" in Gen. 3 nog niet voldoende godsdiensthistorische belichting ontving.

Volgens de voorgaande uiteenzetting is de bedoeling van het bijbelsch paradijsverhaal te schilderen de eerste zonde der menschen, en hoe daar de oorzaak ligt van lijden en dood. Het is er verre van daan, dat iedereen dat toegeeft. Daarom moeten de bedenkingen tegen deze opvatting hier nog onder de oogen worden gezien. Zij die weigeren, in het paradijs-verhaal een zondeval-verhaal te zien, beweren dat de doorloopende toon van het O. T. niet alleen niet rekent met een „zondeval" aan het begin, maar er zich zelfs tegen verzet[4]). Het vóór-exilisch Israel, zoo zegt men, kent niet den mensch als zondaar. Als het verhaal in Genesis 3 een zondevalverhaal was, dan zou het òf zeer laat (in de na-exilsche periode) moeten zijn ontstaan, òf het is van buiten af ingedrongen, en bleef aan het eigenlijk israelietisch denken vreemd. Liever evenwel dan den laten oorsprong of

---

1) King, Annals 79^{15}; vgl. KAT³, 520; Thureau-Dangin in Revue d'histoire et de litt. rel. I. 146 ss.

2) Enuma Eliš Taf. IV, 40.

3) Cyl. B. 14. 5.

4) Eerdmans ThT. 1905, 498; 1910, 341; Wellhausen Prol.⁶ 314 ff.; Stade Bibl. Theol. 200. Daarentegen meent Beerens, ThSt. 1910, 426, dat Jes. 43, 27 uitgaat van de historiciteit van Gen. 3 Bavinck, Ger. Dogm. III, 10 vgg. noemt tal van plaatsen die Gen. 3 onderstellen. Gunkel, Schöpf. 148 vindt in Ez. 28, 12, Job 15, 7 eine Anspielung an eine ältere Recension der Paradiesgeschichte, maar zegt S. 160 dass der Paradiesesmythus durchaus nicht ein Fundament der alttestamentlichen Frömmigkeit gewesen sei, alhoewel: dass wir ... vom Paradiese ... so wenig aus der älteren Profeten hören, beweist ... nicht dass sie diese Erzählungen nicht gekannt haben. Jastr. Trad. 61 zegt dat de profeten recognise the sinful nature of man; vgl. Smend RG. 305.

het monolietisch karakter van het paradijsverhaal te verdedigen, ontkennen velen dat het een zondeval-verhaal is[1]). Hierbij is echter niet zelden misverstand in het spel, doordat men nalatig blijft vooraf vast te stellen wat men onder den term „zondeval" verstaat, en onbewust er een inhoud aan geeft, die aan het christelijk denken is ontleend. Het is inderdaad gemakkelijk aan te toonen, dat de voorstelling van het absoluut bederf des menschen door de zonde, zoodat hij is „onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad", vreemd is aan het O. T., zoowel vóór- als na-exilisch. Maar dat wordt ook in Gen. 3 niet geleerd. De leer van de „massa perditionis", is er later van buiten af, ingelegd. Geen woord van het verhaal wijst in die richting. Het is niet anders dan het verhaal hoe de eerste mensch tot zonde kwam. Dat tengevolge daarvan in al zijn nakomelingen een zondige neiging woont, staat er niet, en heeft de schrijver waarschijnlijk ook niet bedoeld. Wij mogen misschien zeggen, dat de Jahvist niet zoozeer bedoelde te teekenen het ontstaan, als wel het karakter der zonde, en het is psychologisch goed gezien dat te teekenen in het feit der eerste zonde. Maar daardoor is het verhaal niet meer alleen een Einzelfall: het heeft representatieve beteekenis, het is de zonde van den typischen mensch „Adam", of wat hetzelfde is: het is de zonde der menschheid. Wáár de zonde tot uiting komt — dàt ze altijd tot uiting komt, leert de Jahvist nog niet — daar openbaart ze zich als eigenwilligheid tegenover God, als emancipatie van God, als ongehoorzaamheid. En wel verre dat deze voorstelling niet oud-testamentisch zou zijn, is ze veeleer de doorloopende gedachte van het O. T. Een „zondeval" in de christelijke beteekenis van het woord, waardoor in ieder mensch de zonde het overheerschend element is, dat hem principieel stelt als vijandig tegen God, leert Gen. 3 niet; wèl ligt in Gen. 3 de kiem waaruit het latere zondebegrip is ontwikkeld, zoodat de volgroeide christelijke

[1]) Reuss la bible III, l'histoire Sainte et la loi 1, 295 ss; Albert in ZATW. 1913, 169 ff; Eerdmans, in ThT. 1905, 498; 1910 341; Hoepfner, in „Prot. Monatshefte" XX, 233; LV. 27, Budde, Urg. 70 f.; Barton, Or. 94.

zonde-voorstelling met evenveel recht Gen. 3 als uitgangspunt neemt, als de christologie het „protevangelie" als de eerste messiaansche profetie opvat. Het christelijk zondebegrip is inderdaad niet anders dan verdieping en ontwikkeling van de gedachte van Gen. 3. Bij dezen stand van zaken is het niet zoo vreemd dat het O. T. nergens zinspeelt op het zondevalverhaal, ook Job 31, 33; Hoz. 6, 7 en Jes. 43, 27 niet, hoewel dat verhaal stellig bekend was. Te zien hoe diep de zonde ingrijpt in het leven van ieder mensch, bleef voor latere geslachten bewaard. Maar de schrijver van Gen. 3 heeft de woorden geschreven, die ook voor de uitdrukking van het diepste zondebewustzijn bruikbaar zijn [1]).

Maar het Genesis-verhaal is toch nog meer dan alleen een psygologische uitbeelding van het karakter der zonde; het geeft een aetiologische verklaring van lijden en dood door middel van een als oude historie bedoeld verhaal: sedert de eerste zonde staat alle menschenleven onder den goddelijken vloek, en zijn allen aan den dood onderworpen. Die opvatting van den dood als gevolg van een goddelijken vloek vanwege der menschen zonde bleef eeuwen lang als een niet ontkiemde zaadkorrel liggen in den bodem van Israels geestelijke ontwikkeling. De oude traditioneele lijn, dat de mensch als „aardewezen" sterven moet, loopt door de heele geschiedenis heen (Gen. 3, 19; 18, 27; Jes. 40, 6; Ps. 89, 48 v.; 103, 14 vv.; Job 5, 7, e. a.).

Wel is de doorloopende toon van Israels profetie dat de weg van gehoorzaamheid aan God de weg ten l e v e n is, en afval en ongehoorzaamhnid ten d o o d e voert, maar eenige toespeling op het verhaal van Gen. 3 ontbreekt. Eerst veel later (Jez. Sirach 25, 24; Hen. 69, 11; 4 Ezr. 3, 7; Bar. 17, 3; 23, 4; 54, 15) werd dit het uitgangspunt voor een theologische ontwikkeling,

---

[1]) A. Lods, in RThPh. 1916, 286: le conteur hébreu a fait une peinture immortelle de la façon dont le péché se développe dans le coeur de l'homme de tous les temps.

die haar klassieke uitdrukking vond in Rom. 6, 23, de bezoldiging der zonde is de dood.

De vorm waarin de Jahvist zijn verhaal kleedt, en de woorden die hij kiest, herinneren onophoudelijk aan Babel, hetzij aan bepaalde babylonische mythen, hetzij aan op zich zelf staande termen en uitdrukkingen, waarvan het mythologisch verband zich aan ons oog onttrekt. Het zal wel voorgoed onmogelijk blijven voor elk onderdeel van het Genesis-verhaal de babylonische beïnvloeding en de beteekenis daarvan voor de samenstelling van het bijbelsch verhaal aan te wijzen, temeer waar wij zeker niet te doen hebben met litterarische ontleening maar met geleidelijke vergroeiing, d. i. met een uiterst samengesteld proces. Maar al kon het bijbelsch verhaal tot in onderdeelen als samenhangend met babylonische voorstellingen worden aangewezen, en al bleek die beïnvloeding nog veel ingrijpender dan wij boven meenden te moeten aannemen, dan nog staat het Genesis-verhaal met zijn ethische opvatting van zonde en dood zoo geheel zelfstandig en met een eigen waardeering tegenover de groote levensvragen, dat de overeenkomst met Babel louter formeel zou blijken [1]). Israel alleen kent een „zondeval" in den eigenlijken zin — zij het in nuce —, in Israel alleen speelt de tragedie zich af in de m e n s c h e n wereld. In Babel zijn Adapa, Tagtug, Gilgameš, Utnapištim meer heroën, halfgoden, dan menschen, en wat zij doormaken, is geen eigenlijke menschengeschiedenis. In Babel is de dood voor den mensch, zelfs voor den halfgod, vanzelfsprekend en natuurlijk, 't gaat er om of de mensch niet een middel kan vinden om aan het doodslot te ontkomen. Er is wel een levensboom, (resp. -kruid), maar er was nooit een oogenblik dat de mensch daar vrijen toegang had. En als de mensch het bijna onder zijn bereik heeft (Adapa) of het door

---

[1]) Wildeboer, Nieuw licht 126 zegt terecht dat men met evenveel recht aan Goethe alle oorspronkelijkheid kan ontzeggen, omdat hij in zijn „Faust" geen geheel vrije schepping zijner verbeelding heeft gegeven, maar een bestaande sage voor zijn doel heeft gebruikt, als dat men de oorspronkelijkheid van het paradijsverhaal betwijfelt, omdat het oud materiaal gebruikt.

ongeloofelijke inspanning in zijn bezit bracht (Gilgameš), of langs ongeoorloofden weg zich toeeigende (Tagtug), dan wordt hem het genot daarvan toch weer ontnomen, hetzij door godennijd, hetzij door slangenlist, hetzij door een godenvloek, en hij wordt weer teruggeworpen in zijn vorigen staat van sterfelijkheid. Het leven is voor de mensch onbereikbaar. In Babel was de mensch altijd wat hij nu nog is: een sterveling, alleen dat in den oertijd, toen de menschen nog goddelijke kennis hadden, lijden en ellende in dit leven onbekend was. Die oermenschen, halfgoden hàdden het toen beter dan de menschen nu, dat ze beter wàren, blijkt uit niets: het verschil tusschen toen en nu is niet van zedelijken aard.

In Israel zoo gansch anders: de nog zondelooze mensch heeft eeuwig leven, onmiddelijke godsgemeenschap, en zou die ook behouden hebben, had hij niet door eigenwilligheid en ongehoorzaamheid zichzelf in het ongeluk gestort, en van dien gelukkigen toestand beroofd. Al de nadruk valt op de eigen schuld, alle ellende èn de dood is het onmiddelijk gevolg van zijn eigenmachtige emancipatie van God. Het mythologisch element is verwijderd, het zedelijk element ingebracht, het polytheïsme maakte plaats voor den éénen wereldschepper en wereldbestuurder, tegenover wien de mensch als „aardewezen", maar één plicht heeft: volstrekte onderworpenheid. De verhouding tusschen God en mensch kreeg een geheel nieuw, ethisch, karakter. Dat beteekent dat het reëele menschenleven met een ander oog wordt gezien: alle ellende en lijden krijgt een zedelijken achtergrond: 't is het gevolg der zonde. En de Jahvist geeft in zijn diepzinnig verhaal uitdrukking aan die gedachte: wat afvalt van den hoogen God, moet vallen.

Door dat centraal maken van de zonde kan het verhaal van den Jahvist, ondanks zijn veelszins naieven vorm het uitgangspunt blijven van de christelijke verlossingsgedachte. Het duidelijkst blijkt dat in Gen. 3, 15, het protevangelie. Naar achteren zit dat vers formeel ongetwijfeld vast aan den Marduk-Tiāmat-strijd. De gedachtensfeer, waarin dat vers staat, maakt ethische

interpretatie noodig: het mythische slangenmonster wordt — niet geforceerd maar vanzelf en natuurlijk — tot „de oude slang" = Satan: Openb. 12, 9; 20, 2, die het godsrijk bedreigd. En het „zaad der vrouw" wordt even vanzelf en natuurlijk teruggevonden in hem die gekomen is, „om de werken des duivels te verbreken", 1 Joh. 3, 8. Gen. 3, 15 is niet kunstmatig tot protevangelie verheven, maar i s het protevangelie naar zijn innerlijke, eigenlijke beteekenis.

Eindelooze discussies met anderer opvattingen en opsomming der verschillende meeningen achterwege latende, heb ik er naar gestreefd mijn persoonlijke voorstelling omtrent het verband tusschen „Babel" en „Bijbel" betreffende het paradijsverhaal thetisch uiteen te zetten. Dat nochtans op tal van plaatsen allerlei andere meeningen zijn vermeld of zelfs besproken, vooral waar ik zelf geen bepaalde meening had of aarzelde, spreekt vanzelf. Vaker dan mij lief was heb ik het bij een non liquet moeten laten, of de conclusie van een vraagteeken voorzien.

Ik heb er naar gestreefd de leesbaarheid van den tekst te bewaren door allerlei bijzonderheden, die zoo vaak als hinderlijke interrupties worden gevoeld en de aandacht van de hoofdzaak afleiden, te verwijzen naar de aanteekeningen aan den voet der bladzijden.

O.

INHOUD.

LIJST VAN AFKORTINGEN.

AJSL.	=	The American Journal of Semitic Languages and Literature.
AO.	=	der Alte Orient.
AOF.	=	Altorientalische Forschungen, hrsg. v. H. Winckler.
ARW.	=	Archiv für Religionswissenschaft.
Ass. Bibl.	=	Assyriologische Bibliothek.
AT.	=	Die Schriften des alten Testaments in Auswahl.
ATAO.^{3}	=	A. Jeremias, das Alte Testament im Lichte des Alten Orients^{3}, 1916.
BA.	=	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.
Barton, Bab. Writing	=	G. A Barton, The Origin and Development of babylonian Writing, in: Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft IX, 1 und 2 Hälfte.
Barton, Or.	=	G. A. Barton, A Sketch of Semitic Origins, 1902.
Baudissin, Stud.	=	W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 1876.
Bennewitz, Sünde	=	Bennewitz, die Sünde im alten Israel, 1907.
BEUP.	=	The babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.
Bezold, Keilins.	=	C. Bezold, die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeuting für das Alte Testament, 1904.
Bezold, NuB.	=	C. Bezold, Ninive und Babylon, in: Monographien zur Weltgeschichte XVIII, 1903.
BH.	=	R. Kittel, Biblia Hebraica^{2}, 1913.
Boissier	=	Boissier, Choix de Textes relatifs à la divination Assyro-Babylonienne, 1905.

Budde, Urg.	=	K. Budde, die biblische Urgeschichte, 1883.
Brünnow, List	=	R. E. Brünnow, a classified List of all simple and compound cuneiform idiographs etc., 1889.
BWAT.	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, hrsg. von R. Kittel.
BZ.	=	Biblische Zeitschrift.
Clay, Light	=	A. T. Clay, Light on the Old Testament from Babel[2], 1907.
Craig, Rel. Texts	=	J. A. Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts, 1895.
CT.	=	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.
Delitzsch, Gloss.	=	Fr. Delitzsch, Sumerisches Glossar, 1914.
„ HWB.	=	Fr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, 1896.
„ Les.[5]	=	Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke[5], 1912.
„ Paradies	=	Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881.
„ Sprachl.	=	Fr. Delitzsch, Kleine Sumerische Sprachlehre, 1914.
Dhorme, Choix	=	P. Dhorme, Choix de Textes religieux Assyro-Babyloniens, 1907.
Driver, Gen.[2]	=	S. R. Driver, The Book of Genesis[2], 1914.
Eerdmans, Altt. Stud.	=	B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, 1908.
Ehrlich, Randgl.	=	A. B. Ehrlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel I, 1908.
EOL.	=	Ex Oriente Lux, hrsg. von H. Winckler.
ERE.	=	Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.
Exp.	=	The Expositor.
ET.	=	The Expository Times.
Feldmann, Paradies	=	J. Feldmann, Paradies und Sündenfall, in: Alttestamentliche Abhandlungen, hrsg. von J. Nikel IV, 1913.
Festschr. f. Sachau	=	Festschrift, Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet, 1915.
Frank, Studien	=	C. Frank, Studien zur babylonischen Religion, 1911.
Fraser, GB.	=	J. G. Fraser, The golden bough.

Garstang, Syr. godd.	=	J. Garstang, the syrian goddess, a translation of Lucians „de dea Syria", 1913.
Genouillac, TSA.	=	H. de Genouillac, Tablettes sumériennes archaiques, 1909.
Ges.-Buhl HWB.[16]	=	Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch ü. d. Alte Testament[16], 1915.
Gr.	=	Septuagint.
Gressmann, Gilg. epos	=	das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverstandlich erklärt von Hugo Gressmann, 1911.
Gressmann, Eschatologie	=	H. Gressmann, der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905.
Gunkel, Gen.[3]	=	H. Gunkel, Genesis[3], in: Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I. 1., 1910.
Gunkel, Schöpf.	=	H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895.
HAOG.	=	A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913.
Harper, Ass. Lett.	=	E. T. Harper, Assyrian and Babylonian Letters, 1892.
Hehn, Sünde	=	Joh. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, 1903.
Hehn, Gottesidee	=	Joh. Hehn, die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913.
Holzinger, Gen.	=	Holzinger, Genesis, 1898.
Hommel, Aufs.	=	Fr. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen.
„ Grundr.	=	Fr. Hommel, Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients I, 1904.
HS.	=	Kautzsch, die heilige Schrift des Alten Testaments[3], 1909.
Huber, Personennamen	=	E. Huber, die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der zeit der Könige von Ur und Nisin, in: Assyriologische Bibliothek XXI, 1907.
Hunger, Tieromina	=	J. Hunger, Babylonische Tieromina, in: MVAG. 1909, 3.
Hunger u. Lamer, AOK.	=	J. Hunger und H. Lamer, Altorientalische Kultur im Bilde, in: Wissenschaft und Bildung (103), 1912.

Janneau, dyn. Chald.	=	Ch. G. Janneau, une dynastie Chaldéenne, les Rois d'Ur, 1911.
Jastrow, Asp.	=	Morris Jastrow, Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria, 1911.
„ Atl.	=	Morris Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, 1912.
„ Civ.	=	Morris Jastrow, The Civilisation of Babylonia and Assyria, 1915.
„ Rel.	=	Morris Jastrow, die Religion Babyloniens und Assyriens, 3 Tle., 1912.
„ Trad.	=	Morris Jastrow, Hebrew and Babylonian Traditions, 1914.
Jéquier, Hades	=	G. Jéquier, le livre de ce qu'il y a dans l'Hades, 1894.
KAT.[3]	=	Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], 1903.
KB.	=	Keilinschriftliche Bibliothek.
King, Annals	=	L. W. King, The Annals of the Kings of Assyria, 1902.
„ History	=	L. W. King, The History of Sumer and Akkad, 1910.
„ Letters	=	L. W. King, Letters and inscriptions of Hammurabi, 1898.
„ Tablets	=	L. W. King, The seven Tablets of Creation, 1902.
Kittel, Altt. Wiss.[2]	=	R. Kittel, die alttestamentliche Wissenschaft[2], 1912.
„ GVI.[2]	=	R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2], 1909, 1912.
Koldewey, Babylon	=	R. Koldewey, das wiedererstehende Babylon[3], 1914.
Kugler, Bannkreis	=	F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels, 1910.
Lagrange, Rel. Sem.	=	M. J. Lagrange, Etudes sur les Religions Semitiques, 1905.
Langdon, Epic	=	St. Langdon, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Mann, in: University of Pennsylvania, publications of the Babylonian Section of the University Museum X. 1. 1915.
„ Sum. Gramm.	=	St. Langdon, A Sumerian Grammar, 1911.
Landersdorfer, Sum. Sprachgut	=	P. S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament, in: Beitrage zur Wissenschaft vom Alten Testament, hrsg. von R. Kittel, Heft 21, 1916.

Leander, Lehnwörter	=	P. Leander, Ueber die Sumerischen Lehnwörter im Assyrischen, 1903.
Lenormant, Or.[2]	=	Fr. Lenormant, les Origines de l'histoire[2], 1880.
Lods, la vie future	=	A. Lods, la croyance à la fie future et le culte des Morts, 1906.
LSS.	=	Leipziger Semitistische Studien.
LV.	=	Leidsche Vertaling van het Oude Testament.
Meinhold, Urg.	=	D. J. Meinhold, die biblische Urgeschichte, 1904.
Meyer, Israelieten	=	E. Meyer, die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.
MT.	=	Masoretische Tekst.
Müller, As. u. Eur.	=	M. Müller, Asien und Europa, 1893.
MVAG.	=	Mitteillungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
NKZ.	=	Neue Kirchliche Zeitschrift.
OLZ.	=	Orientalistische Literaturzeitung.
Paffrath, Götterlehre	=	Th. Paffrath, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 5/6, 1913.
Pinches, OT.	=	Th. G. Pinches, The Old Testament in the light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia, 1908.
Prince, Materials	=	D. Prince, Materials for a Sumerian Lexicon, 1908.
Prinz, Symbolik	=	H. Prinz, Altorientalische Symbolik, 1915.
Procksch, Gen.	=	O. Procksch, die Genesis übersetzt und erklärt, 1913.
„ Sagenbuch	=	O. Procksch, das Nordhebräische Sagenbuch, 1906.
PSBA.	=	Proceedings of the Society of biblical Archeology.
Rawl.	=	H. Rawlinsen, the Cuneiform Inscriptions of Western Asia.
RB.	=	Revue Biblique.
Rec. d. Trav.	=	Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.
RGG.	=	die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHR.	=	Revue de l'histoire des Religions.
Roscher, Lex.	=	W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.

RThPh.	=	Revue de Théologie et de Philosophie.
SAK.	=	F. Thureau Dangin, die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften, in: Vorderasiatische Bibliothek I. 1. 1907.
Schneider, Kultur	=	H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden, 1910.
Sellin, Beiträge	=	E. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, 1896.
Smend, RG.	=	R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899.
SSS.	=	Semitic Study Series.
Stade, Bibl. Theol.	=	B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I, 1905.
St. V.	=	Statenvertaling.
StdT.	=	Stemmen des Tijds.
Theis, Sum. i. A. T.	=	J. Theis, Sumerisches im Alten Testament, 1912.
ThLZ.	=	Theologische Literatur Zeitung.
Thompson, Devils	=	Thompson, The Devils and Evil Spirits of Babylonia and Assyria, 1903.
ThQu.	=	Theologisches Quartalschrift.
ThSt.	=	Theologische Studien, red. F. E. Daubanton.
ThT.	=	Theologisch Tijdschrift, red. B. D. Eerdmans.
TuB.	=	Altorientalische Texte und Bilder, 1909.
VAB.	=	Vorderasiatische Bibliothek.
VAS.	=	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin.
Ward, Cylinders	=	W. H. Ward, The seal Cylinders of Western Asia, 1910.
Weber, Litt.	=	O. Weber, die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907.
Wellhausen, Comp. [2]	=	J. Wellhausen, die Composition des Hexateuchs u. s. w. [2], 1889.
„ Prol. [6]	=	J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels [6], 1905.
„ Reste [2]	=	J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums [2], 1897.

Wildeboer, Nieuw Licht	=	G. Wildeboer, Nieuw Licht over het Oude Testament, 1911.
Winckler, Textbuch	=	H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament [3], 1909.
ZA.	=	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZATW.	=	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG.	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZAegS.	=	Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.
Zimmern, Akk. Fremdw.	=	H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, 1914.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 058519353